

## *Deus sofre?*

“A fé cristã mostrou-nos que verdade, justiça, amor não são simplesmente ideais, mas realidades de imensa densidade. Com efeito, mostrou-nos que Deus – a Verdade e o Amor em pessoa – quis sofrer por nós e connosco. Bernardo de Claraval cunhou esta frase maravilhosa: *Impassibilis est Deus, sed non incompassibilis* – Deus não pode padecer, mas pode-se compadecer. O homem tem para Deus um valor tão grande que Ele mesmo Se fez homem para poder padecer com o homem, de modo muito real, na carne e no sangue, como nos é demonstrado na narração da Paixão de Jesus. A partir de lá entrou em todo o sofrimento humano alguém que partilha o sofrimento e a sua suportação; a partir de lá se propaga em todo o sofrimento a *con-solatio*, a consolação do amor solidário de Deus, surgindo assim a estrela da esperança”

Bento XVI, *Spe Salvi* 39

## Introdução<sup>1</sup>

O Deus de Jacinta é um Deus que sofre. Mas será este Deus só dela? A pergunta até seria teoricamente legítima, mas bíblica e revelatoriamente inviável porque este não é só o Deus dela. Na verdade, este Deus de Jacinta é o nosso Deus, é o Deus de Jesus Cristo, é o Deus da Igreja, é o mesmo. Parece que a resposta já foi respondida

---

<sup>1</sup> Recentemente este tem sido um tema que tem ganho uma revisitação, devido ao contexto cultural actual: cf. G. BARDY, “Apatheia”, *DSp* I (1937) 727-740; ANTON BODEM, *Leiden Gottes: Erwägungen zu einem Zug im Gottesbild der gegenwärtigen Theologie*. In ANTON ZIEGENHAUS – FRANZ COURTH – PHILIP SCHÄFER (hrsg.), *Veritati Catholicae: Festschrift Leo Scheffczyk zum 65. Geburtstag*, Aschaffenburg 1985, 586-611; MICHAEL J. DODDS, „Human Suffering, and the Unchanging God of love“, *ThSt* 52 (1991) 330-344; WERNER ELERT, “Die theopaschitische Formel”, *TLZ* 75 (1950) 195-206; JAN A. DVORACEK, “Vom Leiden Gottes: Markus 15,29-34”, *Communio Viatorum* 14 (1971) 224-225; TERENCE E. FRETHEIM, “Suffering God and Sovereign God in Exodus” *HBT* 11 (1989) 31-56; HERBERT FROHNHOFEN, *Apatheia tou Theou: über die Affeklosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorios Thaumaturgos*, Frankfurt am Main 1987; LOUIS B. GILLON, “Tristesse et Miséricorde de Dieu”, *Angelicum* 55 (1978) 3-11; K. FORSTER, “Idiomenkommunikation”, <sup>2</sup>*LThK* V (1960) 607-609; DOMINIQUE GONNET, *Dieu aussi connaît la souffrance*, Paris 1990; WACLAW HRYNIEWICZ, “Le Dieu Souffrant? Réflexions sur la notion chrétienne de Dieu”, *Église et Théologie* 12 (1981) 333-356; JEAN KAMP, *Souffrance de Dieu, Vie du Monde*, Tournai 1971; IDEM, “Présence du Dieu Souffrant”, *Lumière et Vie* 25 (1976) 54-66; PETER KOSLOWSKI, *Der leidende Gott*. In WILLI OELMÜLLER (hrsg.), *Leiden*, Paderborn 1986, 51-57; JOS LUYTEN, “Het Lijden van God volgens het Oude Testament”, *Collationes* 21 (1991) 21-36; WILHELM MAAS, *Unveränderlichkeit Gottes: Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre*, München 1974; HERIBERT MÜHLEN, *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie: Auf dem Wege zu einer Kreuztheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie*, Münster 1969; JEAN-HERVÉ NICOLAS, “La souffrance de Dieu”, *Nova et Vetera* 53 (1978) 56-64; HELMUT RIEDLINGER, *Vom Schmerz Gottes*, Freiburg 1983; MARC STEEN, „Een God Die met Ons Lijdt?“, *Collationes* 21 (1991) 37-56; IDEM, *The Theme of the ‘Suffering of God’: An Exploration*. In JAN LAMBRECHT – RAYMOND F. COLLINS (eds.), *God and Human Suffering*, Leuven 1990, 69-93.

afirmativamente. Mas o ponto de interrogação continua, porque a fé pergunta *como é que Deus sofre* se a grande tradição teológica reconheceu que só *Unus ex Trinitate passus est*? Qual o *sentido* do sofrimento de Deus? E fará sentido falar assim nestes termos? Mantém-se a questão: será mesmo que Deus sofre? Será viável aplicar a Deus um pathos? Será Deus passível de ser colocado no complemento directo do verbo transitivo sofrer? Será até adequada a linguagem jacintiana do sofrimento de Deus? Não será Deus impassível, eterno, onnipotente, Altíssimo, transcendente, intocável, senhorial, distante, inacessível, celestial? Se Deus é o criador e se nós somos as criaturas, será possível falar de sofrimento para ambos – criador e criatura – pelo menos de igual maneira? Pelos vistos a pequena beata diz que sim mas a tradição da Igreja tem uma enorme alergia a tal. Porquê? São sofrimentos diferentes? Mas será possível falar de sofrimento sem ou fora dos sofredore(a)s? Estamos aqui nos limites da linguagem da fé e nos limites da experiência religiosa da pequena beata que sofreu com a pneumónica a partir de Dezembro de 1918, que sofreu pelos pecadores, que se mortificava pelos pecadores. Sofreu como paciente entre 1 de Julho e 31 de Agosto de 1919 no hospital Santo Agostinho de Vila Nova de Ourém. A 2 de Fevereiro do ano seguinte sofreu muitíssimo quando se viu separada da família ao ser internada no hospital Dona Estefânia em Lisboa. Sentemo-nos à beira dela como quando visitamos alguém que está doente, mas agora um doente criança, uma menina, praticamente terminal: como e quanto sofrerá uma criança de nove anos longe do pai e da mãe, longe dos seus, sem lhes poder chegar ou falar, que sofre porque já não tem ali o companheiro nesta aventura o seu irmão Francisco que perdera a 4 de Abril de 1918, e nem a prima? Ficamos emudecidos. É preferível não falar seja o que for. Só Deus, a Senhora conhecem esse sofrimento, essa dor. Entremos no coração desta menina doente, cheia de dores: a quem acudir, para onde olhar, como suportar? Mãe, pai, Mãe do céu, Pai do Céu, Francisco, Jesus. Como e que geme um coração de nove anos? Até onde pode ir? Como pode aguentar? Nós adultos, até do ponto de vista da narrativa, temos dificuldade em construir o discurso na primeira pessoa. Continuamos distantes no narratário ou no narrador, afinal na terceira pessoa. No referido hospital sofreu uma cirurgia inútil. Sofreu aí por não receber a sagrada comunhão, outra dor. Que fim de vida, diríamos nós. Mas no dia 20 de Fevereiro desse mesmo mês foi recebê-la ao céu. Acabaram-se-lhe os sofrimentos, concluiu-se esta vida fugaz cujo último ano tinha sido de enorme sofrimento. É nesta condição que Jacinta percebe Deus, crê Deus, na linguagem da época, cujo registo hoje

é necessário interpretar ou targumizar (traduzir), e, além disso, recuperar no próprio discurso da fé.

## 1. Os dados das aparições

As aparições vão marcar a imagem que Jacinta já tem de Deus quanto a experiência que faz do mal e das dores do mundo. Na última aparição a 13 de Outubro de 1917 sofreu ao ouvir o pedido de Nossa Senhora para que não ofendessem mais a Nosso Senhor porque já está muito ofendido<sup>2</sup>. Deus está sofrido. Já tinha ouvido o mesmo na segunda aparição do Anjo. Nessa segunda aparição angélica, o anjo anuncia Deus atingido pelo pecado e muito ofendido<sup>3</sup>. Sofreu na aparição de Julho com a visão dos que sofrem no inferno. Na terceira e última aparição do anjo, Deus é complemento directo e é ultrajado. Ouve da boca do anjo as palavras conhecidas na primeira parte na liturgia e na segunda na piedade popular: “tomai e bebei do Corpo e o Sangue de Jesus Cristo, horivelmente ultrajado pelos homens ingratos. Reparai os seus crimes e consolai o vosso Deus”. Isto supõe que Deus sofre, que é atingível e atingido pelo sofrimento do mundo<sup>4</sup>. Agora é Deus que é consolável, e não o inverso segundo a tradição deuterio-isaiana: “consolai, consolai o Meu Povo ... falai ao coração de Jerusalém” (Is 40,1.2). Na quarta aparição em 19 de Agosto de 1917 é-lhe pedido pela Senhora para rezar e fazer sacrifícios pelos pecadores que sofrem no inferno e não têm quem o minore<sup>5</sup>. Mas antes das Aparições já se lamentava a menina Jacinta: “coitadinho de Nosso Senhor! Eu não hei-de fazer nunca nenhum pecado. Não quero que Nosso Senhor sofra mais”<sup>6</sup>. A Jacinta tinha enorme sensibilidade porque sempre que ouvia a história da Paixão, diz a Irmã Lúcia, ela “chorava” “ao ouvir contar os sofrimentos de Nosso Senhor”<sup>7</sup>. Depois de ficar muito impressionada com a visão do inferno, Jacinta pede perdão a Jesus pelos pecadores, pois estes não sabem que fazendo o que fazem “ofendem a Deus”<sup>8</sup>, atingem-No, ao ponto de O fazer sofrer. Na visão do inferno na

---

<sup>2</sup> Cf. Irmã Lúcia, *Apelos da Mensagem de Fátima*, Fátima 2000, 151.205; *Documentação Crítica de Fátima I Interrogatórios aos Videntes – 1917*, Santuário de Fátima 1992, 23.129.175.266; IDEM, *Memórias da Irmã Lúcia (Pontevedra 1935 – Tuy 1941) I*, Fátima <sup>8</sup>2000, 171.

<sup>3</sup> Irmã Lúcia, *Memórias da Irmã Lúcia (Pontevedra 1935 – Tuy 1941) I*, Fátima <sup>8</sup>2000, 63.

<sup>4</sup> Cf. Irmã Lúcia, *Apelos da Mensagem de Fátima*, Fátima 2000, 99; IDEM, *Memórias da Irmã Lúcia (Pontevedra 1935 – Tuy 1941) I*, Fátima <sup>8</sup>2000, 64.157.

<sup>5</sup> Cf. Irmã Lúcia, *Apelos da Mensagem de Fátima*, Fátima 2000, 135.

<sup>6</sup> Irmã Lúcia, *Memórias da Irmã Lúcia (Pontevedra 1935 – Tuy 1941) I*, Fátima <sup>8</sup>2000, 25.

<sup>7</sup> Irmã Lúcia, *Memórias da Irmã Lúcia (Pontevedra 1935 – Tuy 1941) I*, Fátima <sup>8</sup>2000, 25.

<sup>8</sup> Irmã Lúcia, *Memórias da Irmã Lúcia (Pontevedra 1935 – Tuy 1941) I*, Fátima <sup>8</sup>2000, 107.

terceira aparição, é também o Francisco que confessa acerca de Deus “que pena Ele estar tão triste”<sup>9</sup>.

## 2. Os dados bíblicos

A tradição bíblica exprime este sofrimento sobretudo do próprio povo de Deus. Deus surge normalmente como o Senhor soberano, inamovível, cuja palavra é a de um rei – uma vez proferida não volta atrás (Num 23,19: “Deus não é um homem, para que minta; nem filho de homem, para que se arrependa. Porventura, tendo ele prometido, não o fará? Ou, tendo falado, não o cumprirá?”). O mesmo é denunciado quando Saúl é rejeitado como rei (cf. 1 Sam 15,29 “Também a Glória de Israel não mente, nem se arrepende, porquanto não é homem, para que se arrependa”), e o mesmo será reafirmado no período do exílio (cf. Ez 24,14 “Eu, o Senhor, o disse: será assim, e Eu o farei; não tornarei atrás, não pouparei, nem me arrependerei; segundo os teus caminhos e segundo os teus feitos, serás julgada, diz o Senhor Deus”). Este é o Deus de Tg 1,17 “em Quem não há mudança” (παρ’ ὃ οὐκ ἔστι παραλλαγή ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα). É igualmente o Deus de alguma tradição patrística inspirada nos Setenta e na tradição filoniana que

“a interprété le ‘Je suis qu je suis’ d’Exode 3,14 dans le sens d’un essentialisme ontologique: l’aséité de Dieu s’oppose au mouvement, la transcendance absolue à un engagement dans l’histoire et l’éternité au temps: aujourd’hui une saine exégèse de ce texte aboutit à y voir l’affirmation d’une présence qui, tout en restant toujours transcendante, entre en relation avec les hommes et se compromet dans une histoire”<sup>10</sup>.

Mas Javé condói-se perante as injustiças e a violência de que o seu povo é objecto. Esta história começa com a história do nascimento mosaico de Israel: “vi a aflição do meu povo no Egipto” (Ex 3,7). Deus deixa-se tocar pela “ôni” (opressão) a que é sujeito o seu povo ao ponto de também ficar incomodado com isso. Este incómodo já lhe vem desde os inícios da criação. Quando chega às gerações de Lamech (cf. Gen 5), o próprio Deus pensa e repensa no que fez, pensa e repensa em quem criou, e até duvida em Gen 6,6 com um sentimento de amargura: “então, arrependeu-se o Senhor de ter feito o homem na terra, e isso lhe pesou no coração”. Deus lamenta-se e sofre pelo que fez, não era isso que pretendia. Nesse sentido não é um arrependimento com remorsos, com se Deus se culpasse a Si mesmo. Trata-se de um lamento, que os

<sup>9</sup> IRMÃ LÚCIA, *Memórias da Irmã Lúcia (Pontevedra 1935 – Tuy 1941)* I, Fátima <sup>8</sup>2000, 131.

<sup>10</sup> EDMOND JACOB, “Le Dieu souffrant, un thème théologique vétérotestamentaire”, ZAW 95 / 1 (1983) 1.

profetas desenvolverão<sup>11</sup>. Tal é explicitado com os verbos “naham” e “’âtzav”. Aqui o coração de Deus “yit’atzzêv” (pesou-Lhe). A raiz hebraica “’atzav” significa “pesar”, “doer”, “atingir”, “ferir”, “entristecer”<sup>12</sup> (cf. Ne 8,10-11; Gen 45,5; 1 Sam 20,3; Qo 10,9). Neste tempo hithpa’el traduz-se uma acção factitiva reflexa que recai sobre o próprio sujeito, neste caso Deus<sup>13</sup>. Com este tempo, a linguagem bíblica torna-se muito antropomórfica e muito concreta. A tradução dos LXX amorteceu esta imagem com um suave “dienoêthê” da raiz “dianoémai” (“pensar através de”). Aqui Deus não sofreu, só pensou através ou por meio dos acontecimentos. Com isto, tira-se toda carga negativa para que não recaia sobre Deus. A raiz “atzav” reaparecerá no trito-Isaías quando o profeta está a cantar as misericórdias de Javé. Apesar disso, os filhos e filhas de Deus rebelaram-se contra Ele e provocaram-No (“parôxunan” LXX)

<sup>LXT</sup> Is 63:10 αὐτοὶ δὲ ἠπειθήσαν καὶ παρώξυναν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον αὐτοῦ καὶ ἐστράφη αὐτοῖς εἰς ἔχθραν καὶ αὐτὸς ἐπολέμησεν αὐτούς

וְהָמָּה מָרִו וְעִצְּבוּ אֶת־רוּחַ קְדָשׁוֹ וַיִּהְפֹּךְ לָהֶם לְאוֹיֵב הוּא נִלְחָם־בָּם: Is 63:10

Is 63,10 wəhēmmā<sup>h</sup> mārū wə‘iṣṣəbū ʔet-rû<sup>h</sup> qodšô wayyēhāpēk lāhem ləʔōyēb hū<sup>ʔ</sup> nilham-bām

Is 63:10 “Mas eles foram rebeldes e *provocaram* o Espírito da sua santidade, pelo que se lhes tornou em inimigo e ele mesmo pelejou contra eles”.

Por causa dos antropomorfismos, Jo 19,37 segue o texto da versão dos Setenta de Zac 12,10 no qual os copistas trocaram as letras hebraicas “r” por “d” para que Deus não seja o traspassado, mas apenas “dançado (insultuosamente)”, mesmo que no sentido de desprezado, gozado, escarnecido, ridicularizado<sup>14</sup>. Assim, Deus permanece o Altíssimo, é gozado de longe, mas não é O traspassado. Ora, segundo esta tradição profética do trito-Zacarias relida em Sexta feira Santa, não é só o Filho o atingido, mas também o Pai segundo o texto massorético de Zac 12,10 citado em Jo 19,37

<sup>LXT</sup> Zac 12,10 καὶ ἐκχεῶ ἐπὶ τὸν οἶκον Δαυιδ καὶ ἐπὶ τοὺς κατοικοῦντας Ἱερουσαλημ πνεῦμα χάριτος καὶ οἰκτιρμοῦ καὶ ἐπιβλέψονται πρὸς με ἄνθ’ ὧν κατωρχήσαντο καὶ κόψονται ἐπ’ αὐτὸν κοπετὸν ὥς ἐπ’ ἀγαπητὸν καὶ ὀδυνηθήσονται ὀδύνην ὥς ἐπὶ πρωτοτόκῳ

וְשִׁפְכִּי עַל־בֵּית דָּוִיד וְעַל יוֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלַם <sup>WTT</sup> Zac 12:10  
רוּחַ חַן וְתַחֲנוּנִים וְהִבִּיטוּ אֵלַי אֶת אֲשֶׁר־דָּקְרוּ וְסָפְרוּ עָלַי

<sup>11</sup> O estudo dos lamentos e do sofrimento de Deus a partir dos profetas recebeu novo alento com os trabalhos do filósofo judeu ABRAHAM JOSHUA HESCHEL, *Die Prophetie*, Krakowie 1936; IDEM, *The Prophets*, New York / Evanston, Harper & Row 1962.

<sup>12</sup> Cf. EDMOND JACOB, “Le Dieu souffrant, un thème théologique vétérotestamentaire”, 4.

<sup>13</sup> Este verbo nesta voz só será usado mais uma vez em todo o Antigo Testamento para testemunhar que os irmãos de Dina em Gen 34,7 vão sofrer depois de ouvirem que a sua irmã foi raptada. Os irmãos de Dina vinham do campo e “yit’azzevû” quando souberam que a irmã tinha sido violentada.

<sup>14</sup> Neste sentido ver M. MENKEN, *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel Studies in textual form*, [= CBET 15], Kampen 1996, 172; E. FREED, *Old Testament Quotations in the Gospel of John*, [= SuppNT], Leiden 1965, 114-116.

כְּמִסְפֵּד עַל־הִיחִיד וְהִמָּר עָלָיו כְּהִמָּר עַל־הַבְּכֹר:

Zac 12,10 wəšāpaktī ‘al-bêt dāwīd wə‘al yôšēḥ yərûšālaīm rūḥ ḥēn wəṭāḥānūnīm wəḥibbītū ʿēlay ʿēṭ ʿāšer-dāqārū wəšāpḏū ‘ālāyw kəmisped ‘al-hayyāḥīd wəḥāmēr ‘ālāyw kəḥāmēr ‘al-habbəkôr

A troca de letras teve consequências a partir da raiz hebraica “daqar”. O texto não se refere primeiramente ao primogénito, só no fim do versículo. No início o traspasado é o próprio Deus como a própria construção do hebraico o indica o “’êt”: “... e olharão para Mim O que traspassaram ...”. A flecha do pecado de Israel vai certa ao coração de Deus. E nessa altura então o povo também se lamentará como quem chora sobre um filho único, tal como a Jacinta se lamenta com as dores de Deus.

Logo nos inícios dos tempos dos profetas escritores, já Is 1,14 anuncia o lamento de Deus, a dor de Deus com “as vossas luas” e o verbo “pesar”, “aborrecer”.

ḥodšêkem ûmô‘ădêkem sâṇʾāḥ nāpšî ḥāyû ‘ālay lāṭōrah nil’ēṭî nəsōʾ

Is 1:14 חֲדָשֵׁיכֶם וּמוֹעֲדֵיכֶם שָׁנְאָה נַפְשִׁי הָיוּ עָלַי לַטָּרַח נְלֵאִיתִי נִשָּׂא:

Is 1,14 ḥodšêkem ûmô‘ădêkem sâṇʾāḥ nāpšî ḥāyû ‘ālay lāṭōrah nil’ēṭî nəsōʾ

Is 1:14 “As vossas Festas da Lua Nova e as vossas solenidades, a minha alma as aborrece; já me são pesadas; fiquei cansado de as suportar (sofrer)”.

Aqui, a raiz “la’ah” significa “ficar cansado de esperar por consolação”, “sofrer por tardar a consolação (e ficar por isso desiludido)”<sup>15</sup>. Aqui, Deus desistiu de uma espera inglória acerca dos resultados das festividades. Vai então tentar outra via. Vai escolher o confronto directo. Na condição de sofrido, de quem foi traído pelo seu povo, Deus vai entrar em litígio, em confronto directo e pessoal com o seu agressor. Só um amor consegue tal. Os profetas usarão então o género literário do “rîb” para exprimir este Deus que sofre, que não fica indiferente com o pecado do seu povo, que é tocado por ele. Em Jer 15,6 Deus confessa-se cansado de usar de paciência, já sofreu que chegue (nil’ēṭî hinnāḥēm). Agora chegou a hora do castigo.

No Pentateuco, mesmo na lei central para Israel, começa a aplicar-se a Deus a raiz mais comum “ka’as” que significa “molestar”, “aborrecer”, “vexar” e “irar”

“quando, pois, gerardes filhos e filhos de filhos, e envelhecerdes na terra, e vos corromperdes, e fizerdes alguma imagem esculpida, semelhança de alguma coisa, e fizerdes mal aos olhos do Senhor, teu Deus, para o vexar (lehakesy’ô)...”

Dt 4:25 ἐὰν δὲ γεννήσῃς υἱοὺς καὶ υἱοὺς τῶν υἱῶν σου καὶ χρονίσῃς ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἀνομήσῃς καὶ ποιήσῃς γλυπτὸν ὁμοίωμα παντὸς καὶ ποιήσῃς τὰ ποιηρὰ ἐναντὶον κυρίου τοῦ θεοῦ ὑμῶν παροργίσαι αὐτόν

כִּי־תוֹלִיד בָּנִים וּבָנֵי בָנִים וְנוֹשְׁנֶתָ בָּאָרֶץ וְהִשְׁחָתָם וַעֲשִׂיתָם <sup>WTT</sup> Dt 4:25

פָּסַל תְּמוֹנֹת כָּל וַעֲשִׂיתָם הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה־אֱלֹהֶיךָ לְהַכְעִסוֹ

<sup>15</sup> Cf. EDMOND JACOB, “Le Dieu souffrant, un thème théologique vétérotestamentaire”, 5.

Dt 4,25 kî-tôlîd bānîm ûḥənê bānîm wənôšantem bā'āreš wəhišhattem wa'āsîtem pēsēl tāmūnaṭ kōl wa'āsîtem hāra' bə'ênê yhw(ʔādōnāy)-'ēlōhe'kā ləhak'isô  
 Mais à frente em Dt 9,7, Manassés portou-se tão mal que Deus continuou desconsolado, foi tão ímpio que Deus não conseguiu ser consolado. É usada a raíz “qatzaph”: “lembra-te e não te esqueças do mal que causaste (hiqtzaphta) contra o Senhor teu Deus ...”

LXT Dt 9:7 μνήσθητι μὴ ἐπιλάβῃ ὅσα παρώξυνας κύριον τὸν θεόν σου ἐν τῇ ἐρήμῳ ἁφ' ἧς ἡμέρας ἐξήλθετε ἐξ Αἰγύπτου ἕως ἡλθετε εἰς τὸν τόπον τοῦτον ἀπειθοῦντες διατελεῖτε τὰ πρὸς κύριον

זְכוֹר אֶל־תְּשֹׁפַח אֶת־אֲשֶׁר־הִקְצַפְתָּ Dt 9:7  
 אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בַּמִּדְבָּר לְמִן־הַיּוֹם אֲשֶׁר־יָצְאתָ מֵאֶרֶץ  
 מִצְרַיִם עַד־בְּאֶחָם עַד־הַמָּקוֹם הַזֶּה מִמִּצְרַיִם עַם־יְהוָה:

Dt 9,7 zəkōr 'al-tiškah 'ēt 'āšer-hiqšāptā 'et-yhw(ʔādōnāy) 'ēlōhe'kā bammidbār ləmin-hayyôm 'āšer-yāšā'tā mē'ereš mišrāyim 'ad-bō'ākem 'ad-hammāqôm hazze<sup>h</sup> mamrîm hēyîtem 'im-yhw(ʔādōnāy)

No final da história deuteronomista, o rei e o povo continuaram a vexar Deus, agastaram-NO, *indignaram-No* (make'ysîm 'ôthi). Reaparece aqui raíz referida “ka'as”

LXT 2 Re 21:15 ἀνθ' ὧν ὅσα ἐποίησαν τὸ ποινηρὸν ἐν ὀφθαλμοῖς μου καὶ ἦσαν παροργίζοντές με ἀπὸ τῆς ἡμέρας ἧς ἐξήγαγον τοὺς πατέρας αὐτῶν ἐξ Αἰγύπτου καὶ ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης

וַיֵּן אֲשֶׁר עָשׂוּ אֶת־הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה  
 מִכְעִסִּים אֹתִי מִן־הַיּוֹם אֲשֶׁר יָצְאוּ אֲבוֹתָם מִמִּצְרַיִם וְעַד הַיּוֹם הַזֶּה:

2 Re 21,15 ya'an 'āšer 'āsû 'et-hāra' bə'ênay wayyihyû mak'isîm 'ōtî min-hayyôm 'āšer yāš'û 'ābōtām mimmišrāyim wə'ad hayyôm hazze<sup>h</sup>

Num outro profeta deuteronomista do Exílio, Ezequiel, Deus lamenta as provocações a que é sujeito pelas “ofertas provocadoras” (“ka'as qorbanam”): a mesma raíz “ka'as”

Ez 20:28 “Porque, havendo-os Eu introduzido na terra sobre a qual Eu, levantando a mão, jurara dar-lha, onde quer que viam um outeiro alto e uma árvore frondosa, aí ofereciam os seus sacrifícios, apresentavam suas ofertas provocantes, punham os seus suaves aromas e derramavam as suas libações”.

LXT Ez 20:28 καὶ εἰσήγαγον αὐτοὺς εἰς τὴν γῆν ἣν ἦρα τὴν χεῖρά μου τοῦ δοῦναι αὐτοῖς καὶ εἶδον πᾶν βουνὸν ὑψηλὸν καὶ πᾶν ξύλον κατὰσκιον καὶ ἔθυσαν ἐκεῖ τοῖς θεοῖς αὐτῶν καὶ ἔταξαν ἐκεῖ ὁσμὴν εὐωδίας καὶ ἔσπεισαν ἐκεῖ σπονδὰς αὐτῶν

וַאֲבִיָּאם אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁאָתִי אֶת־יָדִי לָתֵת אוֹתָהּ לָהֶם  
 וַיֵּרְאוּ כָל־גִּבְעָה רָמָה וְכָל־עֵץ עֹבֵת וַיִּזְבְּחוּ־שָׁם אֶת־זִבְחֵיהֶם וַיִּתְּנוּ־שָׁם  
 כֶּסֶם קָרְבָּנִם וַיִּשְׂמוּ שָׁם רִיחַ נִחְיֹחֵיהֶם וַיִּסְכוּ שָׁם אֶת־נִסְכֵּיהֶם:

Ez 20,28 wā'ābî'em 'el-hā'āreš 'āšer nāšā'tî 'et-yādî lātēt 'ōtāh lāhem wayyir'û kol-gib'ā<sup>h</sup> rāmā<sup>h</sup> wəkol-ēš 'ābōt wayyizbəhû-šām 'et-zibhēhem wayyittənû-šām ká'as qorbānām wayyāšîmû šām rē<sup>a</sup>h nîḥōhēhem wayyassîkû šām 'et-niskēhem

A mesma raíz é usada antes no texto de rîb de Ez 16,42 (‘ék’as)

LXT Ez 16:42 καὶ ἐπαφήσω τὸν θυμόν μου ἐπὶ σέ καὶ ἐξαρθησεται ὁ ζῆλός μου ἐκ σοῦ καὶ ἀναπαύσομαι καὶ οὐ μὴ μεριμνήσω οὐκέτι

וַהֲנַחְתִּי חֲמָתִי בְךָ וְסָרָה קִנְאָתִי מִמֶּךָ וְשָׁקַטְתִּי וְלֹא אֶכְעַס עוֹד Dt 16:42

Ez 16,42 wahānīhōtī hāmāṭī bāk wəsārā<sup>h</sup> qin<sup>ʔ</sup>ātī mimmēk wəšāqattī wəlō<sup>ʔ</sup> ʔek<sup>ʕ</sup>as ʕōd  
Ez 16:42 “Desse modo, satisfarei em ti o meu furor, os meus ciúmes se apartarão de ti, aquietar-me-ei e jamais me indignarei”.

No versículo seguinte, Ezequiel faz recair sobre Deus outra raiz, a raiz “ragaz” (afligir, perturbar, desiludir, apoquentar, indignar), correctamente traduzida nos LXX com Deus como objecto directo do verbo “lupéō”. Deus queixa-se da sua comunidade, da sua noiva: “perturbaste-Me”, “afligiste-Me” (“tirgzy-lī”)

<sup>LXT</sup> Ez 16:43 ἀνθ' ὧν οὐκ ἐμνήσθης τὴν ἡμέραν τῆς νηπιότητός σου καὶ ἐλύπεις με ἐν πᾶσι τούτοις καὶ ἐγὼ ἰδοὺ τὰς ὁδοὺς σου εἰς κεφαλὴν σου δέδωκα λέγει κύριος καὶ οὕτως ἐποίησας τὴν ἀσέβειαν ἐπὶ πάσαις ταῖς ἀνομίαις σου

<sup>WTT</sup> Ez 16:43  
נְעוּרַיִךְ וְתַרְגּוּזַיִךְ לִי בְכָל-אֱלֹהִים וְגַם-אֲנִי הָאֵל דָּרָכְךָ בְּרֹאשׁ  
נִתְּתִי נָאם אֲדָנִי יְהוָה וְלֹא (עֲשִׂיתִי) [עֲשִׂיתִי] אֶת־הַזִּמָּה עַל כָּל־תּוֹעֲבֹתֶיךָ  
Ez 16,43 yá<sup>ʕ</sup>an ʔāšer lō<sup>ʔ</sup>-(zākartī) [zākart] ʔet-yəmə nə<sup>ʕ</sup>ūrayik wattirgəzī-lī bəkol-  
ʔēlle<sup>h</sup> wəgam-ʔānī hē<sup>ʔ</sup> darkēk bərō<sup>ʔ</sup>š nātattī nə<sup>ʔ</sup>ūm ʔādōnāy yhw<sup>h</sup>(ʔēlōhīm) wəlō<sup>ʔ</sup>  
(ʕāšīṭī) [ʕāšīṭ] ʔet-hazzimmā<sup>h</sup> ʕal kol-tō<sup>ʕ</sup>ābōṭāyik

No Decálogo ritual de Ex 34,11-23 encontramos uma das grandes definições de Deus no Antigo Testamento: Deus é um Deus ciumento, o seu nome é “qana” (zelo, ciume).

Em Ex 34,14 Deus é zeloso, ciumento, sofre de zelo, de ciumes

Ex 34:14 “porque não adorarás outro deus; pois o nome do Senhor é Zeloso; sim, Deus zeloso é Ele”;

<sup>LXT</sup> Ex 34:14 οὐ γὰρ μὴ προσκυνήσητε θεῷ ἑτέρῳ ὃ γὰρ κύριος ὁ θεὸς ζηλωτὸν ὄνομα θεὸς ζηλωτῆς ἐστίν

<sup>WTT</sup> Ex 34:14  
כִּי לֹא תִשְׁתַּחֲוֶה לְאֵל אֲחֵר כִּי יְהוָה קָנָא שְׁמוֹ אֵל קָנָא הוּא  
Ex 34,14 kī lō<sup>ʔ</sup> tištaḥāwe<sup>h</sup> lə<sup>ʔ</sup>el ʔahēr kī yhw<sup>h</sup>(ʔādōnāy) qannā<sup>ʔ</sup> šəmō<sup>ʔ</sup> ʔel qannā<sup>ʔ</sup> hū<sup>ʔ</sup>  
Oseias apresenta um Deus queixoso de Efraim, totalmente transtornado. Aqui o profeta

usa a raiz “haphak” (revolver, comover) na passiva niphāl (néhephak)

<sup>LXT</sup> Os 11:8 τί σε διαθῶ Εφραιμ ὑπερασπιῶ σου Ἰσραὴλ τί σε διαθῶ ὥς Ἀδαμα θήσομαί σε καὶ ὥς Σεβωὶμ μετεστράφη ἡ καρδίᾳ μου ἐν τῷ αὐτῷ συνεταράχθη ἡ μεταμέλειά μου

<sup>WTT</sup> Os 11:8  
כְּאֲדָמָה אֲשִׁימָךְ כְּצִבְאִים נִהְפַּךְ עָלַי לִבִּי יִחַר נִכְמְרוּ נְחוּמִי  
Os 11,8 ʔēk ʔettenkā ʔep̄rayim ʔamaggenkā yisrā<sup>ʔ</sup>el ʔēk ʔettenkā kə<sup>ʔ</sup>admā<sup>h</sup> ʔāšīmkā  
kišbō<sup>ʔ</sup>yīm nehpak ʕalay libbī yāḥad nikmārū niḥūmāy

Os 11:8 “Como te deixaria, ó Efraim? Como te entregaria, ó Israel? Como te faria como a Admá? Como fazer-te um Zeboim? Meu coração está transtornado dentro de mim, o meu arrependimento está totalmente em convulsão”.

Um outro modo comum no Antigo Testamento para Deus exprimir a sua tristeza é a da interjeição “hoy”, se bem que a sentido mais frequente seja o judicial. Deus diz “ai” quer como juízo quer como lamentação

Ez 16:23 “Depois de toda a tua maldade ‘Ai, ai de ti! -- diz o Senhor Deus”



LXT Ez 16:23 καὶ ἐγένετο μετὰ πάσας τὰς κακίας σου λέγει κύριος

וַיְהִי אַחֲרַי כָּל-רַעְתָּךְ אֲוִי לָךְ נֶאֱמַר אֲרֻנִי יְהוָה WTT Ez 16:23

Ez 16,23 wayəhî ʾaḥărê kol-rāʿātēk ʾōy ʾōy lāk nəʾūm ʾădōnāy yhwḥ(ʾēlōhîm)

Este registo lamentatório é preservado por outro profeta pré-exílico

Jer 13:27 “Tenho visto as tuas abominações sobre os outeiros e no campo, a saber, os teus adultérios, os teus rinchos e a luxúria da tua prostituição. Ai de ti, Jerusalém! Até quando ainda não te purificarás?”

LXT Jer 13:27 καὶ ἡ μοιχεία σου καὶ ὁ χρημετισμός σου καὶ ἡ ἀπαλλοτρίωσις τῆς πορνείας σου ἐπὶ τῶν βουνῶν καὶ ἐν τοῖς ἄγροῖς ἑώρακα τὰ βδελύγματά σου οὐαὶ σοι Ἱερουσαλημ ὅτι οὐκ ἐκαθαρίσθης ὀπίσω μου ἕως τίνος ἔτι

נֶאֱפִיד וּמִצְהָלוֹתֶיךָ זִמַּת זְנוּתֶךָ עַל-גִּבְעוֹת WTT Jer 13:27

בַּשָּׂדֶה רָאִיתִי שְׂקוּצֶיךָ אֲוִי לָךְ יְרוּשָׁלַם לֹא תִטְהָרִי אַחֲרַי מִתִּי עַד: פ

Jer 13,27 nîṭpāyik ūmishālōtayik zimmat zənūtēk ʿal-gəbāʿôt baśśāde<sup>h</sup> rāʾîṭî šiqqušāyik ʾōy lāk yərûśālāim lōʾ tiṭhārî ʾaḥărê māṭay ʿōd p

O Deus que aparece em primeiro lugar no proto-Isaías é um Deus aflito com o rumo da vida dos seus filhos no género literário do rîb

Is 1:2 ἄκουε οὐρανέ καὶ ἐνωτίζου γῆ ὅτι κύριος ἐλάλησεν υἱοὺς ἐγέννησα καὶ ὕψωσα αὐτοὶ δέ με ἠθέτησαν

שָׁמְעוּ שָׁמַיִם וְהִאֲזִינִי אֶרֶץ כִּי יְהוָה דִּבֶּר בָּנִים WTT Is 1:2

גִּדְלָתִי וְרוֹמַמְתִּי וְהֵם פָּשְׁעוּ בִּי:

Is 1:2 “Ouvi, ó céus, e dá ouvidos, ó terra, porque o Senhor é quem fala: Criei filhos e engrandeci-os, mas eles estão revoltados contra mim”.

Is 1,2 šimʿû šāmāyim wəhaʾāzînî ʿereṣ kî yhwḥ(ʾădōnāy) dibbēr bānîm giddāltî wərômāmî wəhēm pāšʿû bî

No v.4 Deus dá largas ao seu lamento, e faz a lista dos pecados que O afligem, depois de desabafar “ó que povo este” (“hoy goy hôtê”)

LXT Is 1:4 οὐαὶ ἔθνος ἁμαρτωλόν λαὸς πλήρης ἁμαρτιῶν σπέρμα πονηρόν υἱοὶ ἄνομοι ἐγκατελίπατε τὸν κύριον καὶ παρωργίσατε τὸν ἅγιον τοῦ Ἰσραὴλ

הֲוִי גֹי חַטָּא עַם כְּבֹד עוֹן זֶרַע מְרַעִים בָּנִים WTT Is 1:4

מִשְׁחִיתִים עֲזְבוּ אֶת-יְהוָה נֶאֱצוּ אֶת-קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל נִזְרוּ אַחֲוִיר

Is 1,4 hôy gôy ḥōṭēʾ ʿam kebed ʿāwōn zeraʿ mārēʿîm bānîm mašhîṭîm ʿāzbû ʾet-yhwḥ(ʾădōnāy) nîṭāšû ʾet-qəḏōš yîsrāʾēl nāzôrû ʾāḥôr

O contemporâneo Miqueias apresenta o mesmo Deus sofrente, mas agora com uma pergunta retórica na condição de Pai que não sabe porque reagem assim os filhos

LXT Miq 6:3 λαός μου τί ἐποίησά σοι ἢ τί ἐλύπησά σε ἢ τί παρηνώχλησά σοι ἀποκρίθητί μοι

עַמִּי מִה-עָשִׂיתִי לָךְ וּמָה הִלַּאתִיךָ עָנָה בִּי: WTT Miq 6:3

Miq 6,3 ʿammî me<sup>h</sup>-ʿāsîṭî lākā ūmā<sup>h</sup> helʾēṭîkā ʿānē<sup>h</sup> bî

Miq 6:3 “Povo meu, o que é que Eu te fiz? Em que te contristei? Responde-me!”

Já aparece aqui o verbo “lupédô” (entristecer, causar lamúria). Reencontramo-lo

em 1 Esd 1,24 novamente com Deus em objecto directo deste verbo transitivo

LXX 1 Esd 1:22 καὶ τὰ κατ' αὐτὸν δὲ ἀναγέγραπται ἐν τοῖς ἔμπροσθεν χρόνοις περὶ τῶν ἡμαρτηκότων καὶ ἡσεβηκότων εἰς τὸν κύριον παρὰ πᾶν ἔθνος καὶ βασιλείαν καὶ ἃ ἐλύψαν αὐτὸν ἐν αἰσθήσει καὶ οἱ λόγοι τοῦ κυρίου ἀνέστησαν ἐπὶ Ἰσραὴλ

<sup>BNT</sup> Ef 4:30 καὶ μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ, ἐν ᾧ ἐσφραγίσθητε εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως

[illegible]

<sup>16</sup> Só é usada no hiphil em Am 2,13; Sl 55,4; 66,11.

10

grega. A teologia do lógos a partir de S. Justino tentou conciliar a afirmação no Deus único com a fé no Verbo de Deus. Mas tratava-se de distinguir as Pessoas divinas no seio da única divindade, e não tanto da distinção da igualdade das Pessoas Divinas no seio da Trindade. A reacção a isto foi o modalismo nas suas clássicas duas formas: o adopcionismo com Teodeto de Bizâncio no ano 190 d.C. e o monarquianismo modalista com Novaciano<sup>18</sup> e Sabélíio, segundo o qual foi o Pai que nasceu, que sofreu e que morreu. Sabélíio foi por isso condenado pelo Papa Calisto em 220 d.C.<sup>19</sup>

Na verdade, há assim que distinguir entre sofrimento de Deus e padecimento de Deus. O padecimento evoca sempre um limite, uma carência, enquanto que sofrimento evoca em algumas das suas concretizações a injustiça, o ultraje, a companhia, o ser afectado, o deixar-se afectar, sem que isso implique uma imperfeição do que partilha o sofrimento. Por isso, o sofrimento foi também conotado com o tempo, o limite, o histórico, o passageiro ou provisório, mudança, alteração por afectação<sup>20</sup>. Em paralelo, ao oscilar a linguagem entre sofrimento e padecimento, a fé também oscilou na percepção entre a impassibilidade e a imutabilidade. A tradição cristã equiparou em dois sentidos a impassibilidade: quer à incapacidade de sofrer quer à incapacidade ou imunidade de sofrer emoções externas, concorrendo ambas, no fundo, para a indiferença ou imponderabilidade face ao mundo e face à história. Com isto quis-se defender a insusceptibilidade de Deus salvaguardando “the moral freedom of God or His insusceptibility to distraction from resolve”<sup>21</sup>. Ora, é precisamente aqui que é possível reequacionar a imutabilidade de Deus. Pelo facto de não deixar nunca de ser Deus, Deus é imutável no sentido em que o seu desígnio, o seu projecto e a sua vontade não mudam. Isto permite pensar um Deus relacionado ao mundo e à humanidade dilacerada pelo pecado, pois, apesar de sofrer com e pelo nosso pecado, Deus continua a revelar Quem é bem como o seu projecto. Isso não O demove. Como refere Marcel Sarot

“God need not be immutable *simpliciter*; His perfection requires Him to be immutable with respect to His moral character and His abilities. In other respects, a perfect God may change, again on the understanding that this change is under the control of His will”<sup>22</sup>.

---

<sup>18</sup> Cf. NOVACIANO, *De Trinitate liber* (c.231 d.C.) 30,173-174; 31,182 [= Corona Patrum 2], edidit VINCENZO LOI, Torino 1975, 187; cf. *Novatiani Opera Omnia* [= PL III, 946-947; CSEL IV, Turnholt 1971]. Novaciano afirma mesmo que o Filho é inferior (minor) ao Pai: *De Trinitate* 31,185.

<sup>19</sup> Cf. P. TH. CAMELOT, “Monarchianisme”, *Catholicisme Hier Aujourd’hui Demain* IX (1982) 536.

<sup>20</sup> Cf. RICHARD BAUCKHAM, “Only the Suffering God can help, divine passibility in modern theology”, *Themelios* 9/3 (1984) 7.

<sup>21</sup> MARCEL SAROT, *God, Passibility and Corporeality*, [= Studies in Philosophical Theology 6], Kampen 1992, 26.

<sup>22</sup> MARCELSAROT, *God, Passibility and Corporeality*, 66.

Estas questões obrigarão a apurar as relações entre as três Pessoas da Santíssima Trindade. Calcedónia atinge assim um ponto de chegada, mas será um ponto de partida<sup>23</sup>, e a Igreja de Constantinopla no século VI (DS 422) reencontrará este patripassionismo<sup>24</sup>. Esta é considerada por alguns a segunda fase teopasquita de alguma teologia trinitária modalista<sup>25</sup>. A estas heresias respondeu o segundo concílio de Constantinopla em 553, partindo sempre da intuição fundamental da fé segundo a qual o Deus da Trindade imanente continua sendo Deus apesar de livremente querer compartilhar o sofrimento provocado pelo pecado da humanidade, sem que isto altere, diminua ou acrescente nada ao que Deus é em Si mesmo. Mas é precisamente este amor que ama os sofredores e que sofre pela humanidade no Seu Filho que diz Deus, sendo este Deus na sua compaixão o Deus trinitário que é amor, como também o definiu a última tradição neo-testamentária (cf. 1 Jo 4,16).

Em 1981 a Comissão Teológica Internacional escreveu um documento onde rebate na segunda parte as teses patripassionistas e teo-pasquitas,<sup>26</sup> ainda que continue no clássico esquema objectualista, da objectividade do Deus da teologia clássica, não aceitando por isso que se continue a colocar em causa a impassibilidade e a imutabilidade de Deus, continuando a repetir a grande tradição da Igreja quando afirma “a christologia Ecclesiae negatur locutio formalis de passibilitate Iesu Christi secundum deitatem”<sup>27</sup>. O próprio Orígenes, perante as críticas cerradas de Celso<sup>28</sup>, mantém, apesar de tudo, a imutabilidade e a impassibilidade de Deus como características, como categorias ou atributos centrais da sua divindade, “em Deus não há mudança (*metabolê*)”<sup>29</sup>. No entanto, a Comissão tem razão quando se distancia daquelas propostas (como a de Jean Galot)<sup>30</sup> que fazem remontar até à Trindade pré-existente o

<sup>23</sup> Cf. HARALD WAGNER, “Leidensfähigkeit Christi”, <sup>3</sup>*LThK* VI (1997) 790; cf. ALOYS GRILLMEIER, *Le Christ dans la Tradition chrétienne* II/1 *Le concile de Chalcedoine (451) réception et opposition (451-513)*, [= CF 154], Paris 1990.

<sup>24</sup> Este período foi acriticamente estudado por ALOYS GRILLMEIER, *Le Christ dans la Tradition chrétienne. L'Église de Constantinople au VI<sup>ème</sup> siècle*, [= CF 172], Paris 1993.

<sup>25</sup> Cf. E. AMANN, “Theopaschite (controversie)”, *DTC* XV (1946) 506-507.

<sup>26</sup> Cf. COMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *Theologia-Christologia-Anthropologia Desiderium et Cognitio Dei (Roma 1981)*. In IDEM, *Documenta-Documenti (1969-1985)*, Vaticano 1988, 308-351 [= *Enchiridion Vaticanum (1984) Documenti ufficiali della Santa Sede VIII (Bologna 1989) 356-399*].

<sup>27</sup> COMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *Theologia-Christologia-Anthropologia (Roma 1981)* II.B.3. In IDEM, *Documenta-Documenti (1969-1985)*, Vaticano 1988, 343; [= *EnchVat VIII (1989) 393*].

<sup>28</sup> “οὐδεμίαν οὖν θνητὴν φιλοτιμίαν ὁ χριστιανῶν λόγος καταμαρτυρεῖ τοῦ Θεοῦ ... Μένων γὰρ τῇ οὐσίᾳ ἀτρέπτως συγκатаβαίνει τῇ προνοίᾳ καὶ τῇ οἰκονομίᾳ τοῖς ἀνθρωπίνοις πράγμασιν. Ἡμεῖς μὲν οὖν καὶ τὰ Θεῖα γράμματα παρίσταμεν ἄτρεπτον λέγοντα τὸν Θεὸν ἔν τε τῷ Σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἰ καὶ ἐν τῷ οὐκ ἡλλοίωμαι”: cf. ORÍGENES, *Contra Celsum* IV.6.14 [= SC 136], Paris 1968, 202.216.

<sup>29</sup> Cf. ORÍGENES, *Contra Celsum* IV.14 [= SC 136], Paris 1968, 216.

<sup>30</sup> Dos seus escritos mais importantes sobre esta temática salientem-se os seguintes títulos: JEAN GALOT, *Il mistero della sofferenza di Dio*, Assisi 1975; IDEM, *Dieu, souffre-t-Il?*, Paris 1976; IDEM, “La réalité de

próprio sofrimento doloroso como constitutivo da Trindade em si mesma, como sendo a dor a essência mesma de Deus no seu amor que por causa desse amor abdica tudo para o Filho. Ora, biblicamente o mistério de Deus é anunciado e revelado na categoria maior do amor, e não da dor. Inspirando-se, aliás, em Paulo, Jean Galot até chama justamente a atenção para a necessidade de rever o conceito teológico de onipotência na lógica do amor e não na lógica do poder ou da substancialidade que o afasta da história. O problema está quando se afirma que este sofrimento trinitário tem o seu fundamento na própria essência divina, tentando com isto fundamentar uma certa kenose do Pai. No entanto, a revelação bíblica e a própria experiência humana dos mártires destacam-se da afectação dolorosa diminutiva ou dilacerante, o que permite um distanciamento ao que escreve (em parte) Jean Galot

“O Deus que sofre é um Deus que ama ... não se pode partir da onipotência ... o êxtase (o Espírito) não tem nada de doloroso, é apenas força de amor. Mas a renúncia íntima que essa comporta e que pertence ao fervor do dom pode ser vista como primeira origem das renúncias implicadas no amor dado à humanidade e que comportarão um aspecto doloroso ... a ligação entre amor e sofrimento está ... no ser íntimo de Deus”<sup>31</sup>.

Com efeito, a dificuldade que é colocada à fé e à teologia para superar consiste em compaginar o dado bíblico de um Deus que se preocupa e deixa afectar pelo que Lhe fazemos com a afirmação neo-testamentária de que em Deus não existe mudança (cf. Tg 1,17 παρ’ ὃ οὐκ ἔστι παραλλαγή ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα), donde parte precisamente grande parte da tradição cristã e o referido documento da Comissão Teológica Internacional

“Deus ergo neque deminutione neque progressu mutari potest. ‘Unde, cum Deus nullo istorum modo sit mutabilis, proprium eius est omnino immutabilis esse’ (Thomas Aquinas, S. Th. I.a.9.a2c). Idem affirmat s. Scriptura de Deo Patre, ‘apud quem non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio’ (Iac 1,17). Attamen haec immutabilitas Dei

---

la souffrance de Dieu”, *NRT* 111 (1979) 224-245; IDEM, “La révélation de la souffrance de Dieu”, *Science et Esprit* 31 (1979) 159-171; IDEM, “Le Dieu trinitaire et la Passion du Christ”, *NRT* 114 (1982) 70-87; IDEM, *Sangue e sofferenza di Dio. La Chiesa che Dio si è acquistata con il suo sangue*. In F. VATTONI (a cura di), *Sangue e Antropologia nella Teologia II*, Roma 1989, 755-770; IDEM, *Perché la sofferenza?* (Louvain 1984), Milano <sup>2</sup>1989; IDEM, “Dio soffre?”, *La Civiltà Cattolica* 1 (1990) 533-545; IDEM, “Le mystère de la souffrance de Dieu”, *Esprit et Vie* 100 (1990) 261-268. Há que reconhecer que o grande mérito da reflexão deste jesuíta belga consiste em assumir as aporias de alguma linguagem da escolástica tradicional. Inspirando-se em Jacques Maritain, busca uma actualização da linguagem da fé e de renovação da imagem de Deus na cultura e no pensamento contemporâneo. Para tal, tenta integrar o sofrimento na imagem de Deus, recupera a tradição bíblica e não evita a difícil equação do sofrimento perante a Trindade e o Deus trinitário face ao sofrimento, reconhecendo que a linguagem da fé é sempre analógica e que subsiste uma rasura de mistério que ofusca as pretensões de uma certa razão.

<sup>31</sup> JEAN GALOT, *Il mistero della sofferenza di Dio*, 46.160.

viventis non opponitur eius supremae libertati, sicut ex eventu incarnationis aperte probatur”<sup>32</sup>.

Mas também reconhece mais à frente, na distinção que faz de todas as nuances envolvidas na temática do sofrimento e da relação do que sofre ao sofrimento, que impassibilidade e imutabilidade não se contrapõem ao Deus da história da salvação nem à história da salvação de Deus se correctamente matizadas

“Affirmatio de impassibilitate Dei intelligentiam immutabilitatis praesupponit et includit, sed non sic est concipienda ut Deus indifferens remaneat eventibus humanis. Deus qui amat nos amore amicitiae vult redamari. Quando amor eius offenditur, S. Scriptura loquitur de Dei dolore, e converso si peccator se convertit ad eum, de eius gaudio (...) Ambo rationes se mutuo complent. Conceptus Dei sese revelantis offenditur, si unum alterumque negligetur”<sup>33</sup>.

Com efeito, a imutabilidade corresponde não à inactividade mas à permanência do seu amor que livremente opta por amar a humanidade pecadora. Nesse sentido, o seu amor não muda, é imutável porque desde sempre prefere a humanidade pecadora, sem que isso Lhe tire ou acrescente algo ou seja o que for. Este acaba então por ser um amor impassível no sentido em que não passa. Deus não muda por amar nem deixa de ser Deus por amar. Deus impassível é o Deus cujo amor não passa e que não fica indiferente, e que por amar até se compadecer dos que sofrem não fica diferente. Deus não fica outro Deus depois de sofrermos nem fica diferente por sofrer connosco ou por causa de nós. Quando Deus escolhe livremente assumir o nosso sofrimento, isso não é sinónimo de imperfeição da sua parte. O nosso Deus e o da Jacinta é o Deus que luta connosco contra o sofrimento, não é o Pai que “envia um sofrimento ...”<sup>34</sup>. Deus não quer o sofrimento. Aqui não podemos acompanhar Jean Galot, pois isso significa imputar a Deus os nossos sofrimentos, o que O torna num Deus arbitrário.

Toda esta discussão tem como pano de fundo e ocorre à volta do conceito de “apatia” e, por correspondência, de “patia”, conceitos reevocados na discussão teológica recente sobre a relação entre Deus e o sofrimento no modo como este O afecta. A discussão aborda o lugar do sofrimento em Deus e para Deus. Neste contexto cultural e teológico, a Comissão Teológica Internacional considerou necessário precisar o sentido do “pathos” de Deus e em que medida é integrável na imagem de Deus, até mesmo na linguagem da fé, para que a analogia do ente e a analogia da fé sejam correctamente aplicadas no discurso sobre Deus, e desse modo, possamos biblicamente e com a Jacinta

---

<sup>32</sup> COMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *Theologia-Christologia-Anthropologia* (Roma 1981) II B 4.1. In IDEM, *Documenta-Documenti* (1969-1985), Vaticano 1988, 345; [= *EnchWat* VIII (1989) 394].

<sup>33</sup> COMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *Theologia-Christologia-Anthropologia* (Roma 1981) II B 4.2. In IDEM, *Documenta-Documenti* (1969-1985), Vaticano 1988, 346; [= *EnchWat* VIII (1989) 395].

<sup>34</sup> JEAN GALOT, *Perchè la sofferenza?*, 146.

reproclamar ao mundo que Deus Se deixa tocar pelo que Lhe fazemos. Como recorda a Comissão Teológica Internacional, “Patres certe sublineant Dei apatheiam (contra mythologias paganas)”<sup>35</sup> porque o “pathos” era entendido como um limite, uma lacuna, uma paixão involuntária com origem externa, imposta do exterior, ou então como consequência da humanidade decaída pelo pecado, logo inatribuível a Deus. Por isso, se a tradição bíblica anuncia um Deus que é “tocável”, “afectável” pelo nosso sofrimento, isto coloca uma questão teológica sobretudo na reformulação da relação entre a Trindade imanente e a Trindade económica, sendo que esta percepção tem também desenvolvimentos culturais inevitáveis na medida em que o sofrimento tanto foi e é causa de ateísmo como de suspeição para a fé, logo para a própria imagem de Deus.

#### 4. Sofrimento de Deus e ateísmo

“a realidade humana remete o homem, na sua necessidade, ao poder de Deus no mundo ... mas a Bíblia remete-o à debilidade e ao sofrimento de Deus: só um Deus sofrente nos pode ajudar. Neste sentido podemos dizer que a evolução até à idade adulta do mundo, da que temos falado, ao acabar com uma falsa imagem de Deus, liberta o olhar do homem até ao Deus da Bíblia, no qual adquire poder no mundo graças à sua impotência ... o homem está chamado a sofrer com Deus o sofrimento que o mundo sem Deus inflige a Deus ... ser cristão não significa ser religioso de uma certa maneira .... Não é o acto religioso que faz com que o cristão o seja, mas a participação no sofrimento de Deus na vida do mundo”.

Dietrich Bonhoeffer, Carta de 16 de Julho de 1944<sup>36</sup>

O testemunho deste resistente quer anunciar não um Deus abstracto mas um Deus envolvido na história, na nossa história, pretende sair de uma relação gnóstica com Deus para reenquadrar a linguagem da fé nos dramas do violento século XX, violência que atingiu Boenhoeffer, que atinge Deus e que colocou em causa (criticando) Deus perante essa violência. Ressurgiu com força no pós-guerra, após os relatos dos sobreviventes dos campos de concentração, a velha questão do mal e da violência sobre os inocentes, violências e males que a pequena Jacinta denunciou e conheceu, violências e males pelos quais entregou a vida toda.

<sup>35</sup> COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONALIS, *Theologia-Christologia-Anthropologia* (Roma 1981) II B 3. In *EnchVat* VIII (1989) 393.

<sup>36</sup> DIETRICH BONHOEFFER, *Resistencia y Sumision Cartas y apuntes desde el cautiverio* (*Widerstand und Ergebung*, herausgegeben von EBERHARD BETHGE, München <sup>2</sup>1977), 210-211, tradução de JOSÉ J. ALEMANY, Salamanca 1983, 253.

A propósito do sofrimento enquanto tal, já Santo Agostinho advertia que o principal não é o que se sofre mas como se sofre (*De Civ.Dei* 14; 18-19). Esta foi uma questão que fez a deriva de muita modernidade, mas não só. Já desde os antigos, a questão do sofrimento replica na questão do mal, na temática da onipotência, da impassibilidade divina, e do posicionamento de Deus face à dor, sendo esse Deus impassível acusado de ficar indiferente perante tais situações. Essas críticas resultaram da identificação da impassibilidade com a indiferença ou apatia. Estas também são verdadeiramente preocupações de Saulo: como é que Deus continua Deus depois ou no sofrimento do Filho sexta-feira santa? A esta questão Nietzsche respondeu negativamente porque esbarrou em Rom 8,32 (“Deus não se reteve do próprio Filho”). Se Deus faz assim sofrer o próprio Filho, então não é Deus. Deus não só não sofre como, pior, para Nietzsche faz sofrer o Filho. Paulo entende esta recepção na óptica do amor (ao contrário de Nietzsche), compondo uma equação clássica entre amor e sofrimento, entre amor e dor. Só assim se compreende essa dádiva. Mas esta conclusão paulina é o resultado de uma mente culturalmente estoica e platónica como a do apóstolo das gentes. Leonardo Coimbra, o grande tribuno português convertido, refere a propósito desta equação: “a dor é a mensagem do amor. Sofremos porque amamos e não poderemos amar sem a capacidade e a experiência do sofrimento”<sup>37</sup>. No entanto, Paulo não aprofundou este filão. Será todo o sofrimento sinal de amor? Esta preocupação vai fazer com que o judeu Paulo tenha muitas reservas, à boa maneira judaica, com o uso do conceito de Pai atribuído a Deus. Para falar de Deus e de Jesus vai privilegiar abundantemente os dois nomes da titulação kiriótica do Antigo Testamento: Deus e Senhor. O que é que o Crucificado faz de Deus e diz dEle? O que significa para o próprio Saulo o participio perfeito passivo de Gal 3,1 em que Jesus continua a ser anunciado como o Crucificado, pois esse participio perfeito passivo indica precisamente uma acção cujos efeitos se prolongam para sempre no presente? Isto obriga a afinar o território semântico de todos estes conceitos.

Depois de fazer equivaler a impassibilidade à apatia e à indiferença, o Deus cristão foi considerado apático, indiferente, por muita modernidade. Isto fez, com o sofrimento mal assumido, causa de ateísmo. A teologia anglo-saxónica a partir do final do século XIX depois de Hegel entrando já no século XX (com Whitehead, Kitamori,

---

<sup>37</sup> LEONARDO COIMBRA, *A Rússia de hoje e o Homem de sempre*. Obras I, Porto 1983, 667.



Cone)<sup>38</sup> tentou integrar Deus perante a realidade do sofrimento, numa época em que, e a partir daí até hoje, a clássica *theologia gloriae*, demasiado impositiva e explicativa, não compaginava de modo suficientemente convincente a ambos. Este “structural shift in the Christian mind”<sup>39</sup> tentou igualmente captar as nuances da cultura e voltar a dar à teologia um objecto, objecto esse que veio a ser perdido depois de muita crítica da modernidade. O evolucionismo de Darwin não permitia um Deus que sofresse, não tolerava um Deus que não conseguisse impor-se na evolução e na criação, logo a razão positivista descartou-O. Para obviar às críticas daí decorrentes, os desenvolvimentos da *theologia crucis* tiveram eco já no século XX na Rússia com a teologia da tragédia de Nicolas Berdiaev (1874-1948), na Alemanha com Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), Wolfhart Pannenberg, Brunner (1889-1966), e Jürgen Moltmann, e em Salamanca com Miguel de Unamuno (1864-1936). Em ambiente anglo-saxónico iniciou-se um movimento que veio a ser chamado de “process theology”<sup>40</sup>. Estes desenvolvimentos teológicos orientaram a sua reflexão no eixo histórico da estaurologia em que a cruz é lida como o abandono que Deus faz do Filho ou como o momento do Deus abandonado. A teologia germânica da reforma assumiu como eixo de pensamento a cruz e a história, e, consequentemente, o conceito de “Pai” aplicado a Deus

“wird aber Gottes Vatername ernstgenommen, so lässt er sich nicht ohne Affekte und damit nicht ohne Leidensfähigkeiten denken. Am Kreuz leidet Gott”<sup>41</sup>.

A questão subsistiu assim: qual o sentido deste abandono e como é que este abandono se relaciona com Deus, ou – dito de outro modo – como é que O afecta? Aqui

---

<sup>38</sup> Em ambiente anglosaxónico foram importantes os trabalhos, pouco conhecidos na tradição teológica europeia, de J. K. MOZLEY, *The Impassibility of God: A Survey of Christian Thought*, Cambridge 1926; B. R. BRASNETT, *The Suffering of the Impassible God*, London 1928; H. WHEELER ROBINSON, *Suffering human and divine*, London 1940; K. J. WOOLLCOMBE, “The Pain of God”, *SJT* 20 (1967) 129-148; T. E. POLLARD, “The Impassibility of God”, *SJT* 8 (1955) 353-364; MARSHALL RANGLES, *The Blessed God: Impassibility*, London 1900; COLLIN GRANT, “Possibilities for Divine Passibility”, *Toronto Journal of Theology* 4 (1988) 3-18; LESTER J. KUYPER, “The Repentance of God”, *The Reformed Review* 18 (1964) 3-16; IDEM, “The Suffering and the Repentance of God”, *SJT* 22 (1969) 257-277; WARREN MCWILLIAMS, “Divine Suffering in Contemporary Theology”, *SJT* 33 (1980) 35-53; IDEM, *The Passion of God: Divine Suffering in Contemporary Protestant Theology*, Macon 1985; JUNG YOUNG LEE, *God Suffers for Us: A Systematic Inquiry into a Concept of Divine Passibility*, Den Haag 1974.

<sup>39</sup> DANIEL DAY WILLIAMS, *What Present-Day Theologians Are Thinking*, New York/Evanston 1959, 139.

<sup>40</sup> Cf. RICHARD BAUCKHAM, “‘Only the Suffering God can help’, divine passibility in modern theology”, *Themelios* 9/3 (1984) 6. A questão do sofrimento de Deus é integrada nesta nova maneira de fazer teologia, que encontrará ecos na mudança metodológica operada pelo Concílio Vaticano II e na própria teologia da libertação. No que toca à temática do sofrimento de Deus, ela é classificada no quadro geral da teologia como uma nova ortodoxia por RONALD GOETZ, “The Suffering God: The Rise of a New Orthodoxy”, *Christian Century* 103 (1986) 385; IDEM, “The Divine Burden”, *Christian Century* 95 (1978) 298-302.

<sup>41</sup> OSWALD BAYER, „Leiden V. Christentum“, *4RGG* (2002) 244; no mesmo sentido MARCEL SAROT, *God, Passibility and Corporeality*, [= Studies in Philosophical Theology 6], Kampen 1992, 102

desempenhou particular importância os desenvolvimentos da investigação sobre a história dos dogmas no século XX<sup>42</sup>.

Muitos destes desafios que a modernidade colocou à fé começaram por encontrar uma sistematização na teoria projectiva de Feuerbach que irá desembocar nas dicotomias entre o sagrado e o profano do século XX, derivadas elas mesmas das antigas dicotomias entre o mito e o lógos, entre os deuses e o mundo. Epicuro tentou superar estas dicotomias anulando um dos elementos da controvérsia. O ateísmo epicurista resulta na prática da inviabilidade da compreensão da relação entre o sofrimento e a divindade. O pensamento estóico do uno, da unidade, da ataraxia, da imponderabilidade ao sofrimento não encontrou uma divindade que resistisse ao sofrimento nem que sofresse. A temática do mal levada ao extremo encarregou-se da crítica, e por isso o mal foi pensado na Idade Antiga e Média como uma deficiência de ser no seio do pensamento metafísico. Deste modo, foi necessário na nova cultura grega anunciar o Deus não indiferente, ainda que seja o Deus que é. Neste contexto, o atributo da onipotência adquiriu grande importância na proposição do Deus cristão. Perante o mal e a violência ou os sofrimentos sobre os inocentes, são oferecidas várias possibilidades para compaginar o Deus da Bíblia com o Deus da razão, construindo estas relações num horizonte abstracto: ou Deus quer suprimir os males e os sofrimentos e não pode, ou pode e não quer, ou nem quer nem pode, ou quer e pode. Daqui resultam as seguintes permissas: se quer e não pode é débil ou impotente, o que não corresponde a Deus; se pode e não quer é invejoso, indiferente ou sádico; se nem quer nem pode é tanto invejoso quanto impotente, logo não é Deus; se quer e não pode é impotente; o único que convém a Deus é o facto que quer e pode suprimir o sofrimentos. Foi esta consideração da onipotência na lógica do poder que passou ao pensamento moderno, num esquema de pensamento em que Deus surge afastado, alheio, abstracto face ao sofrimento. Ora, estes são os pressupostos epicurista e estóico. Para Epicuro a(s) divindade(s) não interfere(m) com a humanidade. Continua(m) enquistada no Olimpo dos deuses, mas não interfere(m) nem entra(m) na história, não sofre(m). Desinteressara(m)-se do sofrimento do mundo, a(s) divindade(s). Então só nos resta exorcizar ao máximo o sofrimento, nem que para tal seja preciso suprimir a vida para acabar com o sofrimento (como acontece com algumas justificações do aborto e da eutanásia). Se para Epicuro, o cidadão da pólis é indiferente aos deuses, para Feuerbach

---

<sup>42</sup> Cf. FRANK MEESSEN, "Leiden Gottes", <sup>3</sup>*LThK* VI (1997) 787; IDEM, *Unveränderlichkeit und Menschwerdung Gottes: Eine theologiegeschichtlich-systematische Untersuchung*, Freiburg 1989.

o sujeito que pensa torna-se avesso, negador de Deus porque Ele resultará de uma projecção na vivência do sentimento de carência próprio do sujeito que se reduz à razão, à vontade e ao afecto:

“Que é então a natureza do homem, de que tem consciência, ou que constitui a sua distinção específica, a humanidade do próprio homem? Razão, Vontade, Afecto. (...) A pessoa humana existe para pensar, para amar, para querer. (...) Pensamos para pensar, amamos para amar, queremos para querer, ou seja, para sermos livres. A verdadeira existência é pensar, amar, querer. Só é verdadeiro, perfeito, divino aquilo que existe para si próprio. Mas é isso o amor, é isso a razão, é isso a vontade. A trindade divina no ser humano, acima da pessoa individual, é a unidade da razão, do amor, da vontade. Razão, Vontade, Amor não são poderes que a pessoa possua, porque a pessoa nada é sem eles, o ser humano é o que é só por causa deles, eles são os elementos constitutivos da sua natureza que ele não possui nem fabrica: os poderes animadores, determinantes, regentes – poderes divino e absolutos – aos quais ele não pode opor resistência”<sup>43</sup>.

Feuerbach abre aqui o caminho à imanentização do Deus trinitário. Não lhe chegam nem o Deus mais abstracto da metafísica clássica nem um Deus que só sofre: a um ou a outro não se consegue relacionar Feuerbach, pois Deus acaba à imagem do homem, o ser da razão, da vontade e do afecto:

“Se um Deus sem sentimentos, sem a capacidade de sofrer, não basta ao homem enquanto ser que sente e sofre, também nem lhe bastará um Deus só com sentimentos, um Deus sem inteligência e vontade. Só um ser que recolhe em si todo o ser humano pode satisfazer todo o ser humano. A consciência do homem que ele tem de si próprio na sua totalidade é a consciência da Trindade (...) *Só aquele que não tem pais terrenos precisa dos celestes. O Deus trino é o Deus do catolicismo, ele tem um significado profundo, sentido, necessário e verdadeiramente religioso só por antítese à negação de todos os laços substanciais, por antítese à vida do anacoreta, do monge, da freira. O Deus trino tem significado substancial só quando existe uma abstracção da substância da vida real. Quanto mais vazia é a vida, mais cheio, mais concreto é Deus. (...) Deus jorra do sentimento de carência.....* Aqui temos a verdadeira explicação do facto de a Trindade perder nos tempos modernos primeiro o seu significado prático e por fim o seu significado teórico”<sup>44</sup>.

Na verdade, Feuerbach (1804-1872)<sup>45</sup> e Marx defenderam a negação de qualquer hipótese de e sobre Deus. A única evidência para este pensamento permanece o “cogito”, o “eu” vivo e pessoal que subsiste em si pelo simples facto de pensar. Com Nietzsche o problema passa para o próprio facto da objectividade da verdade, para a questão do fundamento. A conhecida máxima de Nietzsche (que se tornou famosa e que

<sup>43</sup> Cf. LUDWIG FEUERBACH, *A essência do Cristianismo (1841)*, Lisboa 1994, 9-11.

<sup>44</sup> Cf. LUDWIG FEUERBACH, *A essência do Cristianismo (1841)*, Lisboa 1994, 71.80-82.

<sup>45</sup> Cf. LUDWIG FEUERBACH, *A essência do Cristianismo (1841)*, Lisboa 1994, 241-251.

constitui o dado objectivo verdadeiro) é que Deus morreu porque faz sofrer e é contrário à humanidade. Nasceu, por isso, uma nova era, um novo horizonte que permite ao ser ser verdadeiramente livre, talvez não sereno, mas totalmente livre. Esta é a máxima tentativa de transformar a dúvida em certeza. É o ponto extremo de uma consciência anti-metafísica, que não procura a verdade pela verdade, porque ela é enganadora, ilusória, uma fraude.

Heidegger tentou ir mais além da metafísica tradicional e mais além da filosofia moderna da subjectividade. A sua objecção fundamental consistiu na crítica que dirigiu à metafísica tradicional por se ter esquecido do ser. Acusou a filosofia metafísica tradicional de ao contemplar o ser o fazer apenas em relação com o ente, esquecendo assim a questão do sentido do ser<sup>46</sup>. Este pensamento funcional, apenas em *função do ente*, não só degenerou na cosmovisão técnico-científica contemporânea com todas as suas consequências cada vez mais evidentes, como também levou a considerar Deus apenas em função do ente, despojado de toda a sua divindade. “Perante este Deus, o homem (diz Heidegger) não pode orar nem oferecer sacrifícios. Diante da *causa sui*, o homem não pode cair de joelhos nem cantar nem dançar. Por isso, o pensamento arreligioso que renuncia ao Deus da filosofia, ao Deus *causa sui*, talvez esteja mais próximo do Deus divino”<sup>47</sup>. Heidegger pretende assim tomar a sério a diferença ontológica entre ser e ente. O seu pensamento não arranca diante da admiração da beleza do ente, mas antes da surpresa de que existe algo e não nada<sup>48</sup>. Heidegger não quer um Deus abstracto que não sofra, um Deus apático *causa sui*. Mas este Deus do amor não coincide com o Deus de 1 Jo 4,16 porque o Deus amor (ágape) joanino não coincidiria com o Deus que ama. Ora, o Deus joanino também é um Deus filosófico.

Estabelece-se assim uma relação intrínseca entre amor e sofrimento, e que na linguagem existencialista contemporânea está muito marcada pela vivência do sentimento. Não há, todavia, nada de mais redutor do que esvaziar o amor da sua componente intrínseca de mistério, de ser. Para a teologia, o amor é a síntese do evangelho. Não é um sentimento como dizia Feurbach: “o que eu amo é portanto o meu coração, o meu conteúdo, a minha essência”<sup>49</sup>. Para Feuerbach, ainda, o amor não seria perfeito sem a morte, não seria cumulativo e pleromatizante sem a maior renúncia do

---

<sup>46</sup> Cf. MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927), Tübingen <sup>9</sup>1960, 1; IDEM, *Was ist Metaphysik*, Frankfurt 1955, 8-13; IDEM, *Holzwege*, Frankfurt 1957, 195.

<sup>47</sup> Cf. MARTIN HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Pfullingen <sup>3</sup>1957, 70.

<sup>48</sup> Cf. MARTIN HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik*, 42.

<sup>49</sup> Cf. LUDWIG FEUERBACH, *A essência do Cristianismo* (1841), Lisboa 1994, 51.

amor que é a renúncia de si mesmo no sofrimento, qual filantropia heróica<sup>50</sup>. Existe uma realidade do amor nestas formulações de Feuerbach, mas correm o risco de extirpar, de eliminar do amor a sua radical dimensão de transcendentalidade. Em Feuerbach o amor é meramente uma filantropia, pois, segundo ele, fé cristã e amor contrapõem-se<sup>51</sup>, o cristianismo é na sua teoria projectiva uma “invenção do coração humano”<sup>52</sup>. Ora, o amor da fé cristã revelado a essa mesma fé é de outro teor. Aqui, a vivência do amor a Deus e do amor de Deus em nós por parte dos mártires ajudará a dar conteúdo ao sentido da relação entre o amor e o sofrimento<sup>53</sup>. É, antes, o amor verdadeiro na fé cristã uma escolha de vida que se abraça e que nos ultrapassa. Todavia, há uma precisão a dar. Não se trata aqui de um amor natural ou criatural que participa da finitude da própria criatura e permaneça dentro, no seio da contraditoriedade humana. O amor de Deus não pode ser fechado nos limites do amor humano, na finitude da imanência da criatura humana, apenas pensável a partir das nossas experiências de sofrimento. Efectivamente, a teologia cristã do amor tem como ponto de partida a Revelação divina do amor eterno do próprio Deus, à luz do qual ganham sentido os outros amores. Esse é um amor único e irrepetível que une de uma vez só o ser e o ente, Deus e o homem. Este amor causa espanto, desconcerta a mente humana, porque o amor de Deus exprime-se de forma kenótica, na experiência do sofrimento, continuando a ser amor, continuando a amar. Dentro deste ponto de vista, a percepção do amor na sua relação ao sofrimento abriu uma brecha na teologia trinitária contemporânea que é/foi preciso colmatar.

Este horizonte da relação do amor ao sofrimento foi na generalidade ultrapassado na teologia dialéctica de Karl Barth (1886-1968). Aí Deus não sofre, apenas protesta e revela-Se, desce. Para Barth, Deus é decisão (*KD* II/1), logo só o é na decisão, na relação do amor fruto da eleição que Deus faz no Seu Filho desde toda a eternidade, eternidade na qual o Filho está ao lado do Pai. Mas como nota Eberhard Jüngel, tal acontece sob a forma de um modalismo trinitário na medida em que em Barth considera que “God’s three modes of being to one another that God acts as the loving one”<sup>54</sup>, o que faz deste amor a revelação de uma eleição eterna. A esta eleição

---

<sup>50</sup> Cf. LUDWIG FEUERBACH, *A essência do Cristianismo* (1841), Lisboa 1994, 61.

<sup>51</sup> Cf. LUDWIG FEUERBACH, *A essência do Cristianismo* (1841), Lisboa 1994, 312.

<sup>52</sup> Cf. LUDWIG FEUERBACH, *A essência do Cristianismo* (1841), Lisboa 1994, 64.

<sup>53</sup> A estes testemunhos chama MARCEL SAROT, *God, Passibility and Corporeality*, [= *Studies in Philosophical Theology* 6], Kampen 1992, 65 “mature moral agents to respond emotionally to suffering and moral evil”.

<sup>54</sup> EBERHARD JÜNGEL, *God’s being is in becoming. The Trinitarian Being of God in the Theology of Karl Barth A Paraphrase*, translated by JOHN WEBSTER, Edinburgh, T&T Clark 2001, 82.

chama Jüngel a nota de supralapsarianismo de Barth que define o ser de Deus como um ser eterno em acto, é uma “primal decision which determines God’s being-in-act”<sup>55</sup>.

Mais recentemente, o teólogo luterano Jürgen Moltmann (ele próprio um sobrevivente dos bombardeamentos de Hamburgo)<sup>56</sup> vai voltar a pensar o sofrimento não face a Deus, mas em Deus, para precisamente voltar a tentar Deus ao alcance do coração do homem no século XX, para voltar a tentar colocar Deus dentro da história humana e não longe ou alheado, abstracto a essa mesma história. Moltmann pergunta-se sobre o modo como Deus reage ao sofrimento do Filho. No fundo, a grande questão para ele consiste em saber de que modo sexta-feira santa atinge ou não Deus, e que Deus é esse O da cruz. No fundo, o que preocupa este sobrevivente da Guerra é precisamente saber se e como Deus se ocupa e preocupa connosco, ou não. Moltmann vê assim a cruz como um acontecimento no próprio Deus, e por isso como acontecimento revelador do próprio Pai. Mas, e este é o ponto mais problemático da reflexão moltmanniana, Deus passa a ser visto como o Deus que crucifica e que é crucificado ao ponto de agir e sofrer em Jesus morrendo na cruz<sup>57</sup>. Isto significa que a história sucedida em Jesus acontece *em* Deus, é um acontecimento trinitário que revela Deus como "um Outro":

"Na Paixão do Filho o Pai *sofre* a dor do abandono. Na morte do Filho, a morte *atinge* Deus e o Pai sofre a morte do Filho no seu amor pelos homens abandonados. O evento da cruz deve ser compreendido como um acontecimento entre Deus e o Filho de Deus"<sup>58</sup>.

Moltmann, ao tentar voltar a por Deus dentro da nossa história acabou por colocar a história toda dentro de Deus, fazendo de Deus o resultado dessa história.

Walter Kasper, não tanto como Moltmann, tem também em linha de conta a tentativa de elaboração da teologia trinitária a partir do evento estauroológico. Esta será uma maneira de repensar o dogma de Calcedónia tendo em conta a mediação da história, o acontecer de Deus na história de Jesus, tentando superar as aporias de alguma teologia clássica demasiado ressurreccionista, integrando ou partindo da história e da revelação. O objectivo é já não colocar Deus na história da salvação mas para colocar a história da salvação em Deus. Para Moltmann a "morte de Jesus na cruz é o centro de

---

<sup>55</sup> EBERHARD JÜNGEL, *God’s being is in becoming*, 85.

<sup>56</sup> Cf. JÜRGEN MOLTSMANN (hrsg.), *Biografia e teologia Itinerari di teologi (Wie ich mich geändert habe, Gütersloh 1997)*, [= Giornale di Teologia 258], Brescia 1998, 20.

<sup>57</sup> Cf. JÜRGEN MOLTSMANN, *Le Dieu Crucifié. La Croix Du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne (Der Gekreuzigte Gott, München 1972)*, Paris 1974, 217.

<sup>58</sup> JÜRGEN MOLTSMANN, *Le Dieu Crucifié. La Croix Du Christ*, 220.

toda a teologia cristã". Não sendo o único tema da teologia, esta "deve compreender o acontecimento da cruz no ser de Deus numa maneira trinitária e pessoal"<sup>59</sup>.

Mais uma vez se levanta a problemática de pensar o Deus onipotente e impassível do dogma de Calcedónia a partir do sofrimento da cruz. Walter Kasper assume esta tarefa como uma necessidade para a própria pregação e para a teologia na sua missão fundamental de tornar a fé mais credível e acessível. No entanto, tem sempre o cuidado de salvaguardar este trabalho dos perigos de ideologização e do esquecimento do facto de que a cruz é sabedoria de Deus e loucura para este mundo (cf. 1 Cor 1,18-31)<sup>60</sup>. Para isso distingue sempre a Trindade imanente da Trindade económica.

Por tudo isto, o problema da coexistência da divindade e da humanidade de Jesus na teologia de Moltmann permanece para Kasper um tanto na sombra<sup>61</sup>, e a sua tentativa de conciliar dialecticamente as duas realidades mediante uma condição histórica não consegue satisfazer plenamente. Moltmann corre o risco de atentar contra a verdade da plena humanidade de Jesus ao entender excessivamente toda a vida de Jesus como um acontecimento entre Deus (o Filho) e Deus (o Pai)<sup>62</sup>. Para além disso, Moltmann valoriza de forma unilateral o versículo do abandono (cf. Mt 27,46; Mc 15,34). Para ele, a palavra *entregar* tem um sentido negativo de abandono, exclusão, recusa, traição. É expressão da cólera de Deus que abandona aqueles que O abandonam. A cruz é assim uma tragédia em Deus. Moltmann rejeita deste modo a doutrina tradicional das duas naturezas de Cristo, a qual supõe a noção de *esse simplex* de Deus. Ora, esta parece ser mais uma reserva a ter em conta face à teologia trinitária moltmanniana, na medida em que a supressão da distinção entre a Trindade imanente e a Trindade económica dá a impressão de que Deus *se faz* no evento da cruz à maneira dialéctica de Hegel, o que é obviamente inaceitável. Com efeito, como justamente analisa Bernard Sesboué

"onde Rahner queria exorcizar uma dicotomia e uma separação, Moltmann tenta suprimir uma distinção"<sup>63</sup>....."Deus deve ser, pois, desde a eternidade amor auto-comunicante. Isto significa por sua vez que Deus possui a sua identidade na auto-distinção entre o amante e o amado.

---

<sup>59</sup> JÜRGEN MOLTSMANN, *Le Dieu Crucifié. La Croix Du Christ*, 233.

<sup>60</sup> Cf. WALTER KASPER, *El Dios de Jesucristo* (1982), Salamanca, Sígueme<sup>3</sup>1990, 225.

<sup>61</sup> Cf. WALTER KASPER – ARNO SCHILSON, *Cristologia abordagens contemporâneas*, [= Colecção Jesus e Jesus Cristo 6], São Paulo 1990, 103.

<sup>62</sup> Cf. WALTER KASPER – ARNO SCHILSON, *Cristologia. Abordagens Contemporâneas*, 103.

<sup>63</sup> BERNARD SESBOUÉ, *Dios Padre en la reflexión teológica actual*. In AA.VV., *Dios es Padre*, Salamanca 1991, 217.

Assim alcançamos uma perspectiva para conceber a Trindade, que não deriva do conhecimento na palavra, mas do amor auto-comunicante"<sup>64</sup>.

Portanto, o sofrimento não é uma objecção contra Deus. Se Deus “padece” no seu Filho isso não significa a desdivinização de Deus nem a divinização do sofrimento. Deus pode continuar a sofrer, a deixar-Se afectar pela cruz sem deixar de ser o Deus amor que é (cf. 1 Jo 4,16), e cujo amor não muda, é imutável, não passa, é impassível. Deus, por seu lado, não diviniza o sofrimento, mas redime-o. A onipotência do amor de Deus supera a impotência do sofrimento e transforma-o em esperança. A última palavra não será nunca a kenose ou o sofrimento, mas o amor libertador e maior de Deus. A última palavra será a exaltação e a transfiguração. A cristologia da kenose será por isso superada sempre por uma cristologia da exaltação e da transfiguração. Tal só sucederá por obra do Espírito. A cruz é, na verdade, um momento privilegiado do Espírito. Ele é a conciliação e a diferença entre o amante e o amado na Trindade, entre o Pai e o Filho. Neste sentido, a cristologia de Walter Kasper articula precisamente a credibilidade da revelação a partir do amor trinitário auto-comunicante em liberdade e por pura misericórdia imotivada, que só se torna credível exactamente por ir até ao fim. É a irresistibilidade inerente a um amor sem fim, como descreve Jeremias: “amei-te com um amor eterno, por isso me és tão desejada, ó virgem de Israel” (Jer 31,4). Só assim convence, só assim seduz. Para compaginar o Deus trinitário com o Deus da história da salvação, para manter Deus dentro da nossa história e sempre atento aos nossos sofrimentos, Walter Kasper vai pensar Deus inspirando-se na tradição joanina, definindo o ser de Deus como liberalidade, como gratuidade: “O ser Deus de Deus é a sua liberdade no amor”. Esta é uma constante ao longo do pensamento cristológico e trinitário mais recentes, pois permite esta fórmula entrar mais facilmente no coração da experiência cristã do mistério da liberdade amorosa divina<sup>65</sup>. Com esta formulação, o recente cardeal tenta evitar quer a pura necessidade e a pura lógica, quer a pura arbitrariedade na concepção do Deus e Pai de Jesus Cristo. A referida reviravolta na concepção de Deus, Kasper entende-a de modo diferente daquela de Jürgen Moltmann. Para Kasper não se deve falar de uma *revolta* em Deus, mas há que não abdicar do esforço de uma reviravolta na tematização do mistério de Deus. Deve-se evitar o perigo de historicizar Deus, de entender a Trindade como *processo* à maneira de Hegel. Para

---

<sup>64</sup> BERNARD SESBOÜÉ, *Dios Padre en la reflexión teológica actual*, 227.

<sup>65</sup> Neste sentido ver a assunção desta fórmula por ALBERTO COZZI, *Manuale di dottrina trinitaria*, [= Nuovo Corso di Teologia Sistematica 4], Brescia, Queriniana 2009, 833.



tanto muito contribuiu o seu estudo sobre Schelling<sup>66</sup>. Está aqui subjacente a questão da mediação do absoluto na história, isto é, da relação da nossa história ao Deus absoluto. Na descrição kasperiana da nova visão de Deus acontecida a partir da cruz, na linha das fórmulas de entrega, a identidade aí formulada é essencialmente dinâmica em virtude de uma decisão, que implica uma liberdade no amor, um amor que não se perde mas que vai até à morte por pura misericórdia imotivada. Portanto, Deus não deixa de ser Deus na kenose. Desta forma, mantém-se a identidade e também a diferença na relação Deus-mundo, pois o Deus que é Deus é o mesmo Deus que Se revela, permanecendo o seu amor diverso do nosso porque ama até ao fim. Para tal, Kasper apela ao princípio católico da analogia, que ele não encontra em Moltmann. Só assim é possível uma autêntica soteriologia. Moltmann, por seu turno, incorre quanto a nós, no risco de patirpassionismo estrito, ainda que o tente evitar, propondo a conversão da história humana de Jesus no próprio ser de Deus. Para Moltmann, a morte do Filho é de tal ordem e tão real que parece que Deus deixa de ser Deus pelo simples facto de sofrer no ou sofrer com o Filho. Parece que esse sofrimento constitui uma imperfeição, uma diminuição em Deus, no seio de Deus, parece que o Pai sai dilacerado na cruz sem conseguir vencer a morte nem a separação do Filho

"a morte de Jesus põe então em jogo a divindade do seu Deus e Pai. O seu abandono põe em jogo a divindade do seu Deus e a paternidade do seu Pai ..... então na cruz não é somente Jesus que está em agonia, mas também Aquele para quem Ele viveu e falou, o Pai.<sup>67</sup> (.....) O seu grito na cruz deve ser interpretado como um acontecimento entre Jesus e seu Pai e desta forma como um acontecimento entre Deus e Deus (.....) é um acontecimento no próprio Deus, *é cisão em Deus* - Deus contra Deus<sup>68</sup>. (.....) a cruz do Filho separa Deus de Deus até à intimidade e à diferença completa"<sup>69</sup>.

Aqui está a dificuldade hegeliana da reflexão de Moltmann: Deus parece que só é Deus a partir da cruz, introduzindo desse modo uma *cisão em Deus* porque o sofrimento da cruz diminui-O, pois Deus abandona e sai abandonado, mas não por liberalidade. A isto chama Moltmann o aspecto exterior do sofrimento,

"a Paixão de Jesus tem um aspecto exterior e um aspecto interior. No aspecto exterior situa-se a rejeição de Jesus por parte das classes dirigentes do seu povo, como blasfemo, e sua execução pelos romanos, como perturbador da ordem mundial romana. No seu aspecto interior

---

<sup>66</sup> Cf. WALTER KASPER, *L'Assoluto nella storia nell'ultima filosofia di Schelling*, Milano 1986, 93-114; 235-345; WALTER KASPER, *Jesus El Cristo (Jesus der Christus 1974)*, [= Verdad e Imagen 45], Salamanca <sup>7</sup>1989, 227.

<sup>67</sup> JÜRGEN MOLTSMANN, *Le Dieu Crucifié. La Croix Du Christ*, 176.

<sup>68</sup> JÜRGEN MOLTSMANN, *Le Dieu Crucifié. La Croix Du Christ*, 177.

<sup>69</sup> JÜRGEN MOLTSMANN, *Le Dieu Crucifié. La Croix Du Christ*, 178.

encontra-se o abandono por parte de Deus, que ele havia chamado ‘Abba, meu Pai’, e cujo reino paterno anunciara aos pobres. Nos padecimentos de Jesus, determinados pelo seu Deus e Pai, reside o carácter especial dessa paixão sobre o Calvário, no confronto com a história dos sofrimentos de tantos inocentes e justos”<sup>70</sup>.

Mais à frente reafirmará a cisão em Deus ao ponto de Deus ficar destruído por padecer de maneira impotente e insuportável, resignada e fatalista, o abandono do e no Filho. A Trindade imanente fica assim reduzida a um processo cujo resultado é destruído pelo sofrimento, e, novamente, por sofrer, Deus deixa de ser Deus porque deixa de ser Pai, “rompem inclusivé as relações vitais da Trindade”,

“Aqui, no relacionamento entre o Pai e o Filho dá-se a experiência de uma morte que foi designada com propriedade com a ‘morte eterna’, a ‘morte de Deus’. Aqui, ‘Deus’ é abandonado por ‘Deus’. Numa interpretação profunda da omissão do nome do Pai no brado da morte de Jesus, deve-se dizer que aqui se *rompem inclusivé as relações vitais da Trindade*: se o Pai abandona o Filho, então não apenas o Filho perde a sua filiação, mas também o Pai perde a sua paternidade. O amor que une converte-se em maldição que separa: o Filho somente ainda é Filho, mas como o abandonado, o maldito. E o Pai só continua a ser Pai, como aquele que abandona e entrega. O amor mútuo e comunicativo converte-se em dor infinita e padecimento de morte”<sup>71</sup>.

Para Moltmann, Deus, mais do que sofrer, padece. A este sentimento chamou a tradição teológica o “patripassionismo”, heresia condenada pela tradição da Igreja porque equipara o sofrimento de Deus ao sofrimento em Deus e aos nossos sofrimentos sem mais, e não tem em conta a especificidade da encarnação de uma das Pessoas da Trindade (*Unus ex Trinitate passus est*).

Num sentido diametralmente oposto, o redentorista François Xavier Durrwell olha para as expressões neo-testamentárias sobre o carácter dramático da morte de Jesus (e sobretudo para a mesma expressão do abandono na cruz proferidas no “meu Deus, meu Deus, porque Me abandonaste?”) como pertencentes à condição filial de Jesus que tem de aprender e ir até ao fim segundo Heb 2,9-10; 9,26; 10,32, e não as interpreta no sentido de pecado ou de ruptura. Neste sentido, trata-se de uma leitura totalmente contrária à de Moltmann. Para Durrwell, o afastamento entre Jesus e o Pai acontece na carne e faz parte da própria condição criatural do Nazareno

“entre o Pai e o Filho que sai d’Ele escava-se uma distância que na morte do Filho é ilimitada. Mas essa não afasta, não separa, porque Jesus é o Filho, ‘ele é um’ com o Pai (Jo 10,30), inseparável. Pai e Filho não podem afastar-se um do outro. A distância é a de um contraste que, na

---

<sup>70</sup> JÜRGEN MOLTSMANN, *Trindade e Reino de Deus Deus Uma contribuição para a teologia (Trinität und Reich Gottes, Gütersloh 1980)*, Petrópolis 2000, 88.

<sup>71</sup> JÜRGEN MOLTSMANN, *Trindade e Reino de Deus*, 93.

morte, se torna absoluto e que termina por uni-los totalmente. O Pai é por si mesmo, o Filho é na receptividade”<sup>72</sup>.

Aqui, parece que a morte supera sem mais o sofrimento, como se esse não atingisse, não chegasse a Deus devido à união com o Filho. Mas, a inseparabilidade do Pai ao Filho não pode escamotear nem a dramaticidade da morte nem a relação nossa ao nosso Deus na história.

É o extremos destas propostas que Calcedónia ajuda a enquadrar na teologia das duas naturezas em Cristo e da mesma natureza na Triunidade. Calcedónia permite distinguir Deus da aliança que Ele realiza com os homens, sem separar, sem confundir, sem imiscuir Deus com essa aliança (na sequência da própria fórmula dogmática)<sup>73</sup>, o que permite falar de sofrimento em Deus. Apesar das dificuldades da distinção (por correr o risco de separar), continua a oferecer uma melhor via para construir a relação nossa a Deus apesar do sofrimento que Lhe causamos. Por conseguinte, e na sequência da própria tradição bíblica,

“dalle numerose immagini che i profeti usano per descrivere l’atteggiamento dell’uomo peccatore e la reazione divina, si capisce che Dio non viene leso nella sua natura divina e nella sua perfezione trascendente. Egli è offeso proprio nei rapporti di alleanza che há istituito con gli uomini e nell’amore con il quale li ha amati”<sup>74</sup>.

Com base nesta relação histórica de aliança, os nossos sofrimentos encontram um interlocutor, têm sentido porque não ficam perdidos. Assim, a teologia do sofrimento de Deus é necessária para avaliar positivamente, para dar o devido valor ao sofrimento humano<sup>75</sup>. A doutrina das duas naturezas permite atribuir ao Verbo realmente o sofrimento, e simultaneamente exclui-Lo da natureza divina. Assim, o Verbo sofre na humanidade, a Pessoa do Verbo sofre na sua natureza humana. Por seu turno, a teologia do sofrimento de Deus permitirá construir uma ponte de diálogo com a cultura contemporânea e anunciar outra faceta de Deus, eventualmente esquecida na teologia contemporânea, ainda que não na revelação bíblica. Jean Galot viu bem essa necessidade, apesar de tudo.

---

<sup>72</sup> FRANÇOIS XAVIER DURRWELL, *La Morte del Figlio – Il Mistero di Gesù e dell’Uomo* (2006), Napoli 2007, 48.

<sup>73</sup> Cf. ALOYS GRILLMEIER, *Le Christ dans la Tradition chrétienne I. De l’âge apostolique au concile de Chalcédoine 451* (Freiburg im Br. 1973; <sup>3</sup>1990), [= CF 230], Paris 2003, 1007-1008.

<sup>74</sup> BASILIO RINAUDO, *Il Dio Trinità e la sofferenza d’amore: la riflessione teologica de Jean Galot sul mistero della passibilità divina*, [= I Quaderni del Seminario 4], Patti 2008, 23. Na verdade, a questão central reside sempre no esforço de conciliação da imutabilidade divina (axioma repetidamente reiterado ao longo da tradição eclesial: cf. DS 16.166.196.284.293.300.318.358.504.635.801.852.3001) com a capacidade de sofrer na decisão absoluta e livre das Pessoas divinas; cf. IDEM, *ibidem*, 34-35.

<sup>75</sup> BASILIO RINAUDO, *Il Dio Trinità e la sofferenza d’amore*, 13.

## Conclusão

“... compreende algo de semelhante ao nosso Salvador. (o Redentor) desceu à terra por compaixão do género humano. Sofreu as nossas dores antes ainda de sofrer na cruz e antes de dignar-Se assumir a nossa carne, porque se não tivesse sofrido nem sequer teria entrado no nosso modo humano de vida. Antes sofreu, depois desceu e fez-Se visível. Mas que dor sofreu por nós? É o amor da paixão. O próprio Pai, o Deus do universo, ‘cheio e rico de misericórdia’ (Sl 103,8), não sofre também Ele de algum modo? Ou tu não sabes que quando Ele se abaixa aos homens sofre a paixão humana? ... Nem sequer o Pai é impassível. Se for invocado, apieda-Se e participa no nosso sofrimento. Ele sofre a paixão do amor, tornando-Se aquilo que não pode ser devido à grandeza da sua natureza e por nosso amor suporta o nosso sofrimento”.

Orígenes<sup>76</sup>

Nem sempre as distinções e precisões terminológicas da linguagem da fé foram ou são tidas em conta, escapando-se por vezes o sentido original de certos termos. O Deus da tradição cristã não é apenas o Deus impassível e imutável. Já S. Justino ensina na carta que escreve aos cristãos de Roma que ele queria e pedia para ser imitador da paixão de Deus (“μυμήτην εἶναι του πάθους τοῦ θεοῦ μου”)<sup>77</sup>. Em Santo Inácio de Antioquia já encontramos a expressão “sangue de Deus” (αἷματι θεοῦ)<sup>78</sup>.

O Deus de Jean Galot é um Deus muito mais activo, enquanto o de Moltmann é mais passivo. Para Jean Galot, Deus sofre abandonando o Filho à morte, enquanto para Moltmann Deus sofre ao ser abandonado pelo Filho. O Deus bíblico e o Deus da Jacinta sofre, é atingido pelo nosso pecado. Joga-se aqui toda a fineza e subtileza da linguagem

---

<sup>76</sup> “tale mihi quiddam intellige super Salvatore. Descendit in terras miserans humanum genus, passiones perpassus est nostras, antequam crucem pateretur et carnem nostram dignaretur assumere; si enim non fuisset passus, non venisset in conversatione humanae vitae. Primum passus est, deinde descendit et visus est. Quae est ista quam pro nobis passus est passio? Caritatis est passio. Pater quoque ipse et Deus universitatis, longanimis et multum misericors et miserator, none quodammodo patitur? An ignoras quia, quando humana dispensat, passionem patitur humanam? Supportavit enim mores tuos Dominus Deus tuus, quomodo si quis supportet homo filium suum. Igitur mores nostros suportat Deus, sicut portat passiones nostras Filius Dei. Ipse Pater non est impassibilis. Si rogetur, miseretur et condolet, patitur aliquid caritatis, et fit in iis in quibus iuxta magnitudinem naturae suae non potest esse, et propter nos humanas sustinet passiones”: ORÍGENES, *Homiliae in Ezechielem* (c.240 d.C.), VI.6 [= PG 13,666-768; SC 352 (Paris 1989) 228-231]; cf. W. A. BAEHRENS (hrsg.), *Origenis Homiliae in Ezechiel* [= GCS 33 (Leipzig 1925) 318-454]. Note-se a dúbia formulação de Orígenes ao afirmar a passibilidade de Deus antes da encarnação, logo reportando-a ao seio da própria Trindade: “passiones perpassus est nostras, antequam crucem pateretur et carnem nostram dignaretur assumere”.

<sup>77</sup> S. JUSTINO, *Ad Romanos* V.3, [= SC 10], Paris 1969, 114.

<sup>78</sup> SANTO INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Ad Ephesios* I.1, [= SC 10], Paris 1969, 58.

da fé nos limites (quer a jusante quer a montante) da analogia. Por isso, justamente Jean Galot reconhece, na sequência de Orígenes, que em certo sentido Deus sofre, que

“il rigore di certi concetti applicati a Dio è stato fino ad ora un ostacolo radicale a un serio esame della questione (della sofferenza di Dio). Il semplice fatto di porre il problema sembrava a molti una offesa alla venerazione dovuta alla trascendenza divina ... pur ammettendo che in Dio vi è immutabilità e impassibilità, siamo costretti a confessare che è difficile precisar la portata di tali attributi. Non disponiamo di una evidenza tale che ci permetta di escludere senza esame il problema di una certa analogia con la sofferenza nella vita tanto ricca della divinità”<sup>79</sup>.

Jean Galot tem o cuidado de querer evitar quer o patirpassionismo que atribui o padecimento a Deus, quer o monofisismo que seria atribuir o padecimento à natureza divina (ainda que não o consiga totalmente). Assim, ainda que algo aconteça *para Deus* quando pecamos, esse algo não acontecerá *em Deus* para que Deus deixe de ser o que é – o Deus amor de 1 Jo 4,16. Jean Galot aproxima-se de Moltmann ao atribuir também o sofrimento do Filho ao Pai em forma de padecimento, mas salvaguarda o carácter misterioso deste sofrimento que não pode sem mais ser equiparado ao modo como nós sofremos e ficamos afectados por vezes por esse sofrimento

“Il mistero della sofferenza redentrice ci fa entrare nel mistero di rapporti tra le persone divine. Se il Figlio soffre come Figlio, nelle sue relazioni con il Padre, la Trinità è interessada in modo misterioso a questa sofferenza. Anziché limitare la sofferenza ai rapporti dell’uomo con Dio, l’abbandono ci dimostra in qual modo essa entri in un certo senso fino nel cuore di Dio, nell’intimità del Figlio con il Padre”<sup>80</sup>.

Como foi referido, a analogia da experiência pró-martirial (experiência que a pequena Jacinta viveu) ajuda a desenhar a experiência do que sofre por amor e que por amor aceita, acolhe o sofrimento, continuando a ser amante. Os mártires cristãos amam sofrendo, vivem o amor de forma paradoxal. Sofrem amando, encontrando sentido nesse sofrimento seu e vicário. Esse sentido é também o amor mesmo, ao ponto de que, quanto maior é o sofrimento, maior é a revelação do seu amor. De modo análogo em Deus, e por isso a cruz é historicamente o ponto mais longe aonde Deus mostra que consegue ir por amor à humanidade pecadora e indigente de graça. Nos impropérios de sexta-feira santa, à luz da denúncia de Miq 6, Deus sofre como Pai o que Lhe fazemos ao Filho, sem deixar de ser Pai e sem deixar de ser Deus. Neste contexto,

---

<sup>79</sup> JEAN GALOT, *Il mistero della sofferenza di Dio*, Assisi 1975, 6.

<sup>80</sup> JEAN GALOT, *Il mistero della sofferenza di Dio*, Assisi 1975, 51.

“a fidelidade dos mártires obriga o Deus da vida a enfrentar-se com a morte. O amor de Deus e a sua fidelidade não podem ser menores do que o amor da fidelidade dos mártires”<sup>81</sup>.

O amor de Deus às criaturas pode assim ser sujeito ao sofrimento, mas isto não significa confundir o ser de Deus com o seu agir livre para com a humanidade nem torná-los desiguais, pois o Deus que ama é o próprio Deus em Si mesmo. Deus, porque ama, é verdadeiramente livre para amar o mundo, e o Deus amor é o mesmo Deus que ama e que revela na história esse amor, ao ponto de Se compadecer livremente. Logo não é pensável um Deus que em Si mesmo não amaria e que só por opção decidiria amar o mundo e sofrer por ele<sup>82</sup>. Regressamos deste modo ao axioma de Rahner: a Trindade económica é a Trindade divina, e não é. Com isto supera-se o impasse de Hegel da necessidade ontológica segundo a qual Deus redime auto redimindo-se. Neste sentido, o amor de Deus é imutável, é sempre amor, não muda, muda a sua revelação. É impassível no sentido em que não passa, não que seja um impasse, mas passa à humanidade, continuando sempre O Amor. Amar a humanidade não é então sinónimo de imperfeição, mas de plenitude, ainda que o toque divino desse amor permaneça misterioso. Deus quis sofrer por nós e connosco. Deus não pode padecer, mas pode compadecer-Se. A pequena Jacinta afirmou e viu o sofrimento de Deus. Não o explicou nem explorou. Afirmou-o e viveu-o, creu nEle por ser real. Coloca-se na esteira da tradição bíblica em Israel. A tradição da Igreja na sua reflexão teológica, sobre uma temática candente e com pertinência de actualidade na gnose contemporânea, também se enfrentou com este tema. São mais as referências da Jacinta aos sofrimentos do Filho Jesus, mas também encontramos um Deus atingido pelo nosso pecado, entristecido, um Deus que nós entristecemos e que fazemos sofrer. O Deus da Jacinta é, dos três Pastorinhos, o mais crucificado.

José Carlos Carvalho 05-06-2010

In VÍTOR COUTINHO (coord.), *Actas do Congresso “Jacinta Marto – Do encontro à compaixão”, Fátima 4-6 de Junho de 2010*, [= Coleção Fátima Estudos 2], Santuário de Fátima 2010, 247-287.

---

<sup>81</sup> Cf. JOSÉ RAMÓN BUSTO SAIZ, “El sufrimiento, roca del ateísmo o ámbito de la revelación divina?”, *SdT* 49/193 (2010) 35.

<sup>82</sup> Essa seria uma concepção arbitrária de Deus. Ver a crítica a esta concepção por ALBERTO COZZI, *Manuale di dottrina trinitaria*, 834-836.841.